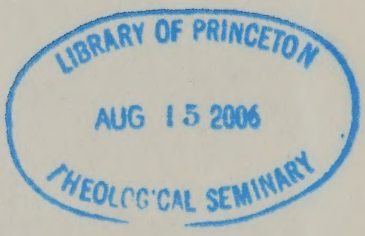
B
43
.E362
v.1


LIBRARY OF PRINCETON
AUG 15 2006
THEOLOGICAL SEMINARY

Wörterbuch

der

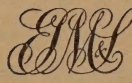
Philosophischen Begriffe

und Ausdrücke

quellenmässig bearbeitet

von

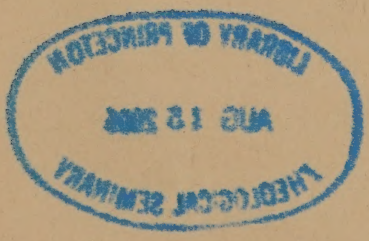
Dr. Rudolf Eisler.



LIBRARY OF PRINCETON
AUG 15 2006
THEOLOGICAL SEMINARY

Berlin 1899.
Ernst Siegfried Mittler und Sohn
Königliche Hofbuchhandlung
Kochstrasse 68—71.

Alle Rechte aus dem Gesetze vom 11. Juni 1870
sowie das Übersetzungsrecht sind vorbehalten.



Vorwort.

Begriffe sind der Niederschlag von Urteilen, sie enthalten in eigentümlicher Verdichtung Anschauungen und Gedanken von bestimmtem Gepräge und geben Zeugnis von der Auffassung und Verarbeitung des Gegebenen seitens der Denkenden. Insbesondere haben die philosophischen Begriffe das Charakteristische an sich, dass sie Elemente von Weltanschauungen bilden. Da nun diese im Laufe der Zeiten der Entwicklung unterworfen sind, sich verändern, so ist es verständlich, dass die Begriffe der verschiedenen Philosophen verschiedene Bedeutung haben, und dass sie sich sowohl durch das Wesen und die Fülle ihres Inhalts als auch durch ihre Präcision voneinander unterscheiden. Die Begriffe wiederum sind in den Wörtern verkörpert, und da diese an dem Wandel der Begriffsinhalte teilnehmen, so ist es von hoher Wichtigkeit, zunächst die specielle Bedeutung der die Begriffe vertretenden Ausdrücke zu kennen. Oft entfernen sich die philosophischen Begriffe von denen des nicht philosophierenden Menschen so weit, dass ein und dasselbe Wort thatsächlich Verschiedenes bezeichnet. Infolgedessen und weil der Laie an das ihm vertraute Wort unbefangen den rohen, logisch noch nicht verarbeiteten Begriff, den er damit zu verbinden gewohnt ist, heranbringt, kommt es zu zahllosen Missverständnissen. Sodann findet sich in den Schriften der Philosophen eine Menge von Ausdrücken, die eigens geprägt worden sind, um als Zeichen solcher Begriffe zu dienen, die, in klarer

Bewusstheit wenigstens, erst dem philosophischen Denken angehören. Dadurch, dass die Autoren recht oft auf die Schriften anderer Denker sich beziehen, ohne dass dem Leser immer klar wird, in welchem Sinne jene Denker ihre Ausdrücke gebrauchen, wird das philosophische Studium noch mehr erschwert.

Durch solche Erwägungen bestimmt, entschloss sich der Verfasser zur Abfassung des vorliegenden Wörterbuches. Er ging dabei von dem Grundsatze aus, dass sich in den Begriffsbestimmungen der Philosophen zugleich ihre Theorien spiegeln.

Allerdings ermöglichen die zahlreichen philosophie-geschichtlichen Werke ein leichteres und sichereres Eindringen in die Gedankenwelt der Philosophen, als es ohne allen Behelf der Fall wäre. Es giebt auch schon philosophische Wörterbücher, aber sie sind teils gänzlich veraltet, teils geben sie mehr oder minder nur die Ansichten ihrer Verfasser wieder, oder aber es ist das verarbeitete Quellenmaterial nur dürftig und nicht consequent zur Darstellung gebracht; ein Teil der Wörterbücher wiederum hat den Charakter der Monographie.*) —

Im Unterschiede von allen diesen Werken macht sich das vorliegende Wörterbuch, die Frucht mehrjähriger angestrengter Arbeit, zur Aufgabe, die mannigfachen Begriffsbestimmungen, wie sie im Gesamtgebiete der Philosophie begegnen, in ihren wichtigeren Modificationen vom Altertume bis

*) Von älteren Wörterbüchern seien erwähnt: Goclenius, Lexicon philosophorum, 1613; Micrelius, Lexicon philosophicum, 1653; Martini Fogelii Lexicon philosophicum, 1689; Walch, Philos. Lexicon, 1726; Chauvin, Lexicon rationale, 1692; Lossius, Neues philos. allg. Real-Lexicon, 1803; Krug, Allgem. Handwörterbuch der philos. Wissensch., 1827. Von neueren: Kirchner, Wörterbuch der philos. Grundbegriffe, 2. A. 1890 (ganz populär gehalten); Franck, Dictionnaire des sciences philosophiques, 1844 (Eine lexikalisch bearbeitete Encyclopädie der Philosophie); Noack, Handwörterbuch der Geschichte der Philosophie, 1879 (Nach den Namen der Philosophen geordnet). Speciallexika sind u. A.: Meissner, Philos. Lexicon aus Wolff's deutschen Schriften, 1737; Mellin, Kunstsprache d. krit. Philos., 1798, u. Encyclop. Wörterbuch d. krit. Philos., 1797—1803; G. Wegner, Kant-Lexicon, 1893; Frauenstädt, Schopenhauer-Lexicon, 1871. Für die Geschichte der äusseren Terminologie (des Vorkommens der Ausdrücke bei den verschiedenen Denkern) von hohem Werte ist Euckens Geschichte d. philos. Terminologie im Umriss, 1879, sowie desselben Autors Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart, 1878. —

zur jüngsten Gegenwart, und zwar quellenmässig und möglichst im Wortlaute der Originale (bezw. ihrer Übertragung ins Deutsche) in einer gewissen Ordnung aufzuführen. Der Hauptsache nach ist das Werk also eine Geschichte der philosophischen Terminologie mit besonderer Berücksichtigung der Begriffe, wodurch die Beziehung zu den Theorien der Philosophen hergestellt wird, ohne dass diese hier den eigentlichen Gegenstand der Bearbeitung bilden. Das Wörterbuch bietet ein ausgewähltes und geordnetes Quellenmaterial für weitere vergleichende und kritische Untersuchungen dar. In dieser Hinsicht dürfte es selbst dem Fachmanne (besonders jenem, der nicht gerade Historiker ist) nicht unwillkommen sein. Vor allem aber will es den Studierenden sowie allen jenen, die mit der Philosophie sich beschäftigen, als Hand- und Hülfsbuch für die erste Orientierung in der Entwickelung bestimmter Begriffe sowie insbesondere für die Lectüre der Philosophen dienen.

Dass nicht jede Begriffsbestimmung jedes Philosophen zur Darstellung herangezogen werden konnte, liegt für den Kundigen auf der Hand. Einerseits sollte der Umfang des Buches eine gewisse Grenze nicht überschreiten, anderseits kam es in erster Linie darauf an, dass bei jedem Begriffe die irgendwie — sei es historisch, sei es wegen des Charakteristischen — wichtigeren Definitionen aufgenommen würden. Das Hauptgewicht wurde zunächst auf die ureigentliche Philosophie, also Metaphysik und Erkenntnislehre gelegt; in den übrigen philosophischen Disciplinen musste die Darstellung um so ausführlicher und eingehender sein, je mehr das rein Philosophische vorwaltet. Im Besonderen sei bemerkt, dass Collectivbegriffe wie Ästhetik, Ethik u. dgl., ferner philosophie-geschichtliche Termini, wie Platonismus, Scholastik u. dgl., deshalb so cursorisch behandelt sind, weil es sich auch bei ihnen in diesem Werke vorzüglich um das Terminologische handelt, und weil die Einzelheiten sich in den specielleren Artikeln finden. Die eigenen Begriffsbestimmungen des Verfassers sind absichtlich recht allgemein gehalten und sollen meist als blosse Nominaldefinitionen angesehen werden.

Bei der Benutzung des Buches muss darauf geachtet werden, dass nicht bloss bei jedem Artikel auf die nächstverwandten Termini und Begriffe verwiesen wird, sondern dass so manches, was in der Monographie eines Begriffs unter Einem abgehandelt werden müsste, sich in dem Wörterbuche an verschiedenen Stellen findet, ein Umstand, den man auch bei der Beurteilung des Buches berücksichtigen wolle. Manche Citate, die an einer früheren Stelle vielleicht vermisst werden könnten, finden sich noch später unter den nächstverwandten Schlagwörtern.

Der Verfasser ist sich wohl bewusst, dass auch innerhalb der gesteckten Grenzen seines Werkes manche Lücken sich zeigen werden, solche, die in der Beschränktheit der Litteratur, die dem Verfasser zur Verfügung stand, begründet sind, sowie solche, die unwissentlich entstanden sein mögen. Für diese Lücken und für sonstige Mängel bittet der Verfasser um freundliche Nachsicht. Sein Wunsch ist, in künftigen Neuauflagen das „Wörterbuch" qualitativ und quantitativ immer mehr vervollkommnen zu können.*)

Leipzig, im Januar 1899.

Der Verfasser.

*) Das Litteraturverzeichnis sowie die Berichtigungen und Nachträge befinden sich am Schlusse des Werkes.

A.

A dient in der Schul-Logik als Zeichen für das allgemein bejahende Urteil (z. B. alle Menschen sind sterblich): *asserit A sed universaliter* (bei Petrus Hispanus, nach Prantl, Gesch. d. Log. III, 431); im 5. Jahrhd. n. Chr. dient das Wort *πᾶς* zu demselben Zwecke (l. c. I, 653; II², 283). *„Asserit A“* wohl schon bei Michael Psellus (Prantl I, 643, 656). *Asserit A, verum generaliter* (Logik von Port-Royal II, 2).

A = A ist die einfachste Formulirung des Satzes der Identität (s. d.) und bedeutet: A ist und bleibt sich selbst gleich Von J. G. Fichte wird A = A als *„absoluterster Grundsatz“* in der Form Ich = Ich an die Spitze seines Systems gestellt (Grundz. d. Wissenschaftslehre, S. 97). Dieser Satz A = A besagt nicht, dass A sei, sondern: *„wenn A sei, so sei A.“* *„Der notwendige Zusammenhang zwischen beiden ist es, der schlechthin und ohne allen Grund gesetzt ist“* (l. c. S. 4).

A = nicht Non-A, die Formel für den Satz des Widerspruchs (s. d.).

Ab *esse ad posse valet, a posse ad esse non valet consequentia:* das logische Gesetz, nach welchem nur von der Wirklichkeit auf die Möglichkeit, nicht umgekehrt, geschlossen werden darf. *„Quod existit, id est possibile“* (Chr. Wolf, Ont. § 170).

Abgeleitet ist jede Erkenntnis, die eine andere Erkenntnis (Begriff, Urteil, Schluss) voraussetzt, zur Grundlage hat.

Abgemessen = präcis (s. d.).

Abgezogen = abstract (s. d.).

Abhängigkeit (Dependenz, s. d.) ist die Beziehung, in welcher etwas seinem Sein oder seiner Beschaffenheit nach durch ein anderes bestimmt oder bedingt ist. Abhängig können sein: ein Gedanke von anderen Gedanken (logische Abhängigkeit), ein Gegenstand von einem Erkennen (erkenntnistheoretische Abh.), ein Ding oder ein Geschehen von anderen Dingen oder Vorgängen (reale oder metaphysische Abh.), endlich ein Willensact durch andere (moralische Abh.). *„Sensatio, quae sensualis repraesentationis materiam constituit, praesentiam quidem sensibilis alicuius arguit, sed quoad qualitatem pendet a natura subjecti“* (Kant, De mundi sens. sct. II, § 4). Den Ausdruck „Abhängigkeit“ gebraucht R. Avenarius für die Beziehung eines jeden Erkenntnisbestandteiles zu einer Änderung des Grosshirnszustandes (des Systems C, s. d.) in dem Sinne: *„Wenn sich das erste Glied ändert, so ändert sich auch das zweite“* (Bemerk. zum Begr. d. Gegenst. d. Psychol. III. Art. Viertelj. Bd. XIX, S. 17). Das System C ist die Unabhängige, die Erkenntnis (E-Wert) die Abhängige (Krit. d. r. Erf. I, 40).

Abraxas: Die mystische Zahl 365 bei den Gnostikern (s. d.).

Abschreckungstheorie ist diejenige Rechtsansicht, der gemäss der eigentliche Zweck der Strafe darin besteht, den Verbrecher sowohl als auch andere einzuschüchtern und dadurch vor Begehung von Übelthaten zu bewahren.

Abscheu (fuga, horror) ist das Gegenteil der Begierde (s. d.).

Absicht (intentio) ist das, worauf bei einer Handlung „abgesehen" wird, das, was durch die Handlung erreicht werden soll, das Bestimmende derselben, das innere Motiv (s. d.). Nach Chr. Wolf ist Absicht *„dasjenige, was wir durch unser Wollen zu erhalten gedenken"* (Vern. Gedank. I, § 910). Man spricht von einer eigennützigen, uneigennützigen, lauteren Absicht. Meinong teilt die Absichten (= Wollens-Objecte) in egoistische, altruistische und neutrale ein (Werttheor. S. 95—96).

Absichtstheorie ist diejenige ethische (sittliche) Richtung, welche den sittlichen Wert einer Handlung entweder ausschliesslich oder doch in erster Linie nach der Absicht (s. d.), aus der sie hervorgeht, beurteilt.

Absolut (absolutus, abgelöst): frei von jeder Bestimmung, uneingeschränkt, beziehungs- und bedingslos (unbedingt), unabhängig von allem und jedem, in und durch sich seiend. Gegensatz: Relativ (s. d.). Absolut entspricht dem griech. *καθ' αὑτό* (an sich), so bei Plato, Aristoteles und Plotin. Die Scholastiker unterscheiden absolute Existenz als in se esse von der relativen, in alio esse (Thomas Aqu., Summ. theol. I, qu. 85, art. 3). *„Absolut"* kann sich hier auf Gegenstände oder Namen beziehen (absoluta nomina, s. connotativ). *„De re intellectum opponitur imperfecto, tum inchoato, tum affecto. . . Interdum est idem quod nudum, purum, sine ulla conditione: ut cum Absolutum Dei decretum aliquod dico. Interdum idem est quod non dependens ab alio"* (Goclenius, Lex. phil. p. 9). So bezeichnet auch Nicolaus Cusanus Gott als absolut (*deus est absolutus*, Doct. ign. II, 9). Spinoza stellt die Wörter absolute und respective einander gegenüber (Cogit. met. I, C. 6, p. 60). A. Collier gebraucht absolut im Sinne von independent (Clav. un. p. 2). Absolut ist nach Tetens *„das auf nichts anderes sich Beziehende, das Unbezogene"* (Phil. Vers. I, 145). Zu Kants Zeit bedeutet *„absolut": „dass etwas von einer Sache an sich selbst betrachtet und also innerlich gelte"* (Krit. d. rein. Vern. S. 281) oder auch *„dass etwas in aller Beziehung (uneingeschränkt) gültig ist"* (ibid.; vgl. Mellin, S. 4). Bei J. G. Fichte heisst absolut so viel wie *„gänzlich unbeschränkt"*, *„schlechthin"* (Gr. d. Wissenschaftsl. S. 97). Gegen den Gebrauch des Wortes absolut eifert Schopenhauer; es bezeichne nichts weiter als *„das An-nichts-geknüpft-sein"*, was weder vom Object noch vom Subject ausgesagt werden könne (Neue Paralip. § 96).

Das **Absolute** (absolutum) ist das, was unbedingt, unbeschränkt, durch seine eigene Natur und Kraft existirt. Als solches gilt den Philosophen die Gottheit oder das allen Dingen zu Grunde liegende Sein; wie es die Eleaten thun, welche ein unveränderliches, in sich beharrendes, ewiges und unbegrenztes Sein (s. d.) annehmen. Im Gegensatze dazu bestimmt Heraklit die Welt als absolutes, beständig fliessendes Werden (s. d.). Die Sophisten leugnen die Existenz irgend eines Absoluten und begründen den Relativismus (s. d.); die Skeptiker schliessen sich ihnen hierin an. Sokrates dagegen findet in den Inhalten der Begriffe, besonders der ethischen, ein an und für sich Gültiges,

welche Ansicht zur Ideenlehre (s. d.) PLATOS führt. Die höchste Idee, die des Guten oder das Gute an sich, thront unberührt über allem als das Absolute (*αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν*, Sympos. 211b). Sie ist jenseits alles Seienden (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, Rep. VI, 209 B). Auch nach ARISTOTELES ist die Gottheit (s. d.) das Absolute; sie ist völlig leidlos, reine Form und Wirklichkeit (actus purus der Scholastiker), einfach, ohne Grenze und gesondert von allem Wahrnehmbaren (*κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν*), ja sie wirkt nur dadurch auf die Welt ein, dass diese zu ihr hin strebt (Metaph. IV, 1072b). Als ein überweltliches, unbeschreibbares Wesen erscheint Gott, das Absolute, bei PHILO, den Neupythagoreern (NIKOMACHUS, Theol. arithm. p. 44) und den Neuplatonikern. PHILO betont die Erhabenheit Gottes (s. d.) über alles begrifflich-sprachlich Fassbare, ein Handeln wie das menschliche kommt ihm nicht zu (*ἄποιος*; Leg. alleg. 47a). PLOTIN bezeichnet das absolute Göttliche als das über alles Seiende Erhabene, das Eine, Bestimmungslose, Bleibende (Ennead. V, 5, C. 3, 5, 6), dessen Grösse darin besteht, *„dass nichts mächtiger ist als es und nichts sich mit ihm vergleichen kann“* (l. c. VI, 7, C. 32). Sein Schüler PORPHYRIUS nennt Gott den *„unnennbaren Urgrund“* (*πάντη ἄρρητος ἀρχή*), und ähnlich bestimmt ihn JUSTINUS (Apolog. I, 61 ff.). Diesen Begriff des Absoluten übernehmen die Gnostiker; Gott heisst bei ihnen der Überweltliche (*ὑπερκόσμιος*, BASILIDES), die Urtiefe (*βυθός*, VALENTINUS). Von den Apologeten fasst besonders THEOPHILUS Gott als das Absolute, Unbedingte, Unbeschreibliche (ad Autolyc. I, 3 ff.), ebenso CLEMENS ALEXANDRINUS (Strom. V, 11, 12). Die Scholastiker definiren Gott als das ens realissimum, das höchste Sein, die höchste Weisheit, Macht und Güte, den Schöpfer alles Seienden; so zuerst AUGUSTINUS (De vera relig. 21, de trin. XIV, 21, de lib. arb. II, 9 ff.). In mancher Hinsicht an die Neuplatoniker und DIONYSIUS AREOPAGITA sich anlehnend, bestimmt JOH. SCOTUS ERIGENA die Gottheit als das allen Dingen innewohnende und zugleich sie beherrschende Wesen, als ihre essentia (esse omnium), die nichts von allem Seienden ist, daher auch nicht beschrieben werden kann (de divis. nat. I, 3, p. 445; I, 62; II, 28). Mit ANSELM VON CANTERBURY beginnt die scholastische Philosophie Gott als das Absolute im Sinne des notwendig durch sich selbst *(per se ipsum)* existirenden Wesens aufzufassen (Monol. C. 1 ff.), als das höchste Gut *(summum bonum)*. Gott ist, wie ANSELM sagt, das *„denkbar Grösste“* (*quo maius cogitari non potest;* Proslog. C. 2), das als solches wahrhaft existiren muss. Die absolutnotwendige Existenz eines schlechthin Unbedingten, Göttlichen betont ALFÂRÂBI, während die KABBÂLA in Gott den verborgenen, geheimnisvollen Urgrund der Welt erblickt (im Buche Sohar). Die Scholastiker der späteren Zeit identificiren das Absolute durchaus mit Gott, dem notwendig und unbedingt Existirenden, dessen Wesen (essentia) das Dasein (existentia) einschliesst und dem volle Selbständigkeit (Aseität) zukommt. *„Absolutum, secundum quod in se est“* (THOMAS, Sum. th. I, qu. 85, 3).

Aber erst zu Beginn der neueren Philosophie kommt der Terminus „das Absolute“ in Geltung. NICOLAUS CUSANUS nennt wie ARISTOTELES Gott die *„Wirklichkeit“* alles Seienden (actus omnium) und weiter *„das Absolute“* (Doct. ign. II, 9), das in allem ist und in dem alle Dinge sind (*sunt ab absoluto. Omnia sunt in eo et eum in omnibus;* l. c. I, 2), das maximum und das minimum, die Einheit, in welcher alle Gegensätze vernichtet sind (coincidentia oppositorum), das Unfassbare, über alles Erhabene, alles in allem (quodlibet in

quolibet, l, c. II, 5). Ähnlich stellt sich das Absolute bei G. Bruno dar, als das göttliche All, das zugleich Princip, Ursache und Einheit ist, in jeder einzelnen seiner Gestaltungen, der Dinge, lebt und webt (de la causa, princ. et uno, Dialog. V). In seinen Begriff der Substanz (s. d.) nimmt Spinoza zugleich den des Absoluten auf als die *causa sui, cuius essentia involvit existentiam,* das, was notwendig als seiend gedacht werden muss, als das *ens absolute infinitum* (Eth. I, defin. I, VI), das in keiner Weise bestimmt oder begrenzt ist, in sich ist und in sich begriffen wird (*in se est et per se concipitur*, l. c. def. III). Auch Leibniz gebraucht den Ausdruck *„das Absolute"* für Gott als das unendliche Wesen, aus dessen Beschränkung die Dinge hervorgehen (Oper. Erdm. p. 138 ff.). Chr. Wolf definirt *„das Absolute"* als *„dasjenige Ding, welches den Grund seiner Wirklichkeit in sich hat, und also dergestalt ist, dass es unmöglich nicht sein kann"*, d. i. ein *„selbständiges Wesen"* (Vern. Gedank. I, § 929), *das von allen Dingen unabhängig* (independent) ist (l. c. § 938).

Nachdem Kant dargethan hatte, dass aus dem Denken eines Absoluten noch keineswegs die reale Existenz eines solchen folge und alles Absolute für uns nur ein Ideal (s. d.) sei, eine Regel, im Fortgange des Erkennens nirgends Halt zu machen (Krit. d. rein. Vern. S. 413), führte J. G. Fichte das Absolute als oberstes Princip des Erkennens wie des Seins wieder ein, und zwar als *„absolutes Ich"* oder *„absolutes Subject"*, *„dessen Sein (Wesen) bloss darin besteht, dass es sich selbst als seiend setzt"* (Grundl. d. gesamt. Wissenschaftslehre, S. 9). Das Absolute ist ein unendlicher logischer Process, der in dialektischer Selbstproduction die Gegensätze von Subject — Object, Ich — Nicht-Ich, kurz die Mannigfaltigkeit des Seienden aus sich heraus schafft *„durch ein Setzen schlechthin und ohne allen Grund"* (l. c. S. 97). Vom *„absoluten Wissen"* geht Schelling aus, als einem solchen, *„worin das Subjective und Objective nicht als Entgegengesetzte vereinigt, sondern worin das ganze Subjective das ganze Objective und umgekehrt ist"* (Id. zu ein. Philos. d. Nat. I², S. 71). Das Absolute ist ihm die *„Indifferenz"* aller Dinge (das, worin ihre Verschiedenheit aufgehoben ist); es ist *„reine Identität, es ist nur Absolutheit und nichts anderes, und Absolutheit ist durch sich nur sich selbst gleich"*; es ist *„das gleiche Wesen des Subjectiven und Objectiven"* (l. c. S. 72). Seinem Wesen nach ist das Absolute ein *„ewiger Erkenntnisact"*, ein *„Produciren"*, das sich nach zwei Seiten hin, als Geist und als Natur, entfaltet, ähnlich wie der Magnet in seine beiden Pole auseinandergeht. Im Absoluten sind Subject und Object, Geistiges und Körperliches, überhaupt alle Dinge *„wahrhaft und innerlich ein Wesen"* (l. c. S. 76). Ist bei Schelling das Absolute an sich weder Geist noch Natur, sondern beider Einheit, so bestimmt Hegel dasselbe ähnlich wie Fichte mehr nach der Seite des Geistigen hin. Rein abstract definirt ist es nach ihm die *„Identität der Identität und Nichtidentität"* (Log. I, 68), seinem Wesen nach die Weltvernunft, der in „dialektischer" Bewegung sich vollziehende Gedankenprocess, der sich vom reinen Sein ohne alle Bestimmung zum *„Anderssein"* (Natur), zum subjectiven, objectiven und absoluten, sich selbst begreifenden Geist entwickelt (Encykl. § 87; Log. III, 327). Das Absolute ist *„wesentlich Resultat"*, es ist erst am Ende seiner Entfaltung das, was es in Wahrheit ist, nämlich Vernunft (Phaenom. S. 16). Wie sehr auch Schopenhauer gegen das *„Absolute"* polemisirt, sein *„blinder Wille"* (s. d.), der als *„Ding an sich"* grundlos die Welt der Dinge aus sich erzeugt, ist gleichfalls ein Absolutes, nur anders bestimmt. Das Absolute

Chr. Krauses, das „*Wesen*“, ist Gott (s. d.) als eine die Welt in sich einschliessende Einheit, als das „*Wesen, ausser welchem nichts ist*“ (Rechtsph. S. 14 ff.). Braniss bestimmt das Absolute als Identität von Thun und Sein, als reine Ichheit, absolutes Bewusstsein (Syst. d. Met. S. 170 ff.), Chalybaeus als den Wahrheitswillen, selbstbewussten Geist (Syst. d. Wiss. S. 285), Dorner als das Urlogische, Urreale (Chr. Glaubensl. S. 213 ff.), Chr. Weisse als die selbstbewusste Urpersönlichkeit, das Denken seiner selbst (Phil. Dogm. I, 336 ff.). J. H. Fichte fasst das Absolute als geistige Persönlichkeit auf, als den „*Urgrund*“ der Welt, als den „*Urguten*“; ähnlich Ulrici. Ein absolutes Wesen liegt nach Fechner den Unterschieden von Geist und Natur zu Grunde, das als oberste Einheit alles umfasst (s. Gott). Lotze erblickt in dem Absoluten den göttlichen Urgrund, das höchste Princip alles Wirkens. Das „Absolute“ Schellings hat E. v. Hartmann zu dem Begriff des „*Unbewussten*“ (s. d.) umgeformt, das im Geistigen und Materiellen sich bethätigt (Phil. d. Unbew. [3], S. 3); es ist „überbewusste Intelligenz“ (l. c. S. 537). Nach Herbert Spencer ist das Absolute das unbekannte Göttliche, das den gemeinsamen Gegenstand von Wissen und Glauben bildet (First Principl., übers. von Vetter, S. 69) und in den Vorstellungen der Kraft und Materie sich bekundet, „*symbolisirt*“ (l. c. II, C. 3). Wie Hegel bestimmt M. J. Monrad das Absolute als sich selbst denkenden Gedanken (Archiv für system. Philos. 2. Bd., S. 205). Nach Wundt ist Gott als Idee der absolute Weltgrund (Syst. d. Ph. S. 400 f.), ein unbekanntes „*Übergeistiges*“ (l. c. S. 406), der „*Weltwille*“ (l. c. S. 442). Vgl. Gott.

Absolute Erkenntnis, s. Erkenntnis.

Absolute Existenz, s. Existenz.

Absolute Freiheit, s. Freiheit.

Absolute Gültigkeit, s. Gültigkeit.

Absolute Kategorien, s. Kategorien.

Absolute Notwendigkeit, s. Notwendigkeit.

Absolute Position, s. Position.

Absolute Wahrheit, s. Wahrheit.

Absoluter Geist ist nach Hegel das Absolute (s. d.) in dem höchsten Stadium seiner logischen Selbstentwicklung, als sich selbst begreifende Vernunft. „*Der absolute Geist ist ebenso wenig in sich seiende als in sich zurückkehrende und zurückgekehrte Identität; die eine und allgemeine Substanz als geistige, das Urteil in sich und in ein Wissen, für welches sie als solches ist*“ (Encykl. § 554). Er offenbart sich in den Schöpfungen der Kunst, Religion und Philosophie (l. c. § 555 ff.). Vgl. Geist.

Absoluter Raum, s. Raum.

Absoluter Wert, s. Wert.

Absolutes Ich, s. Ich.

Absolutismus ist die Staatsverfassung, der gemäss ein einzelner oder eine Körperschaft unumschränkte Macht zur Gesetzgebung und Regierung besitzt. Die Philosophie des Absolutismus hat Hobbes („Leviathan“) geschrieben.

Abstossung (vis repulsiva) ist die den Körperelementen zugeschriebene

Eigenschaft, andere Elemente (Atome) von sich zu entfernen, neben der Attractionskraft (s. d.). Die Atheratome sollen nur Abstossungskräfte besitzen (s. Materie).

Abstract (von abstrahere, abziehen) sind Bestandteile von Vorstellungen und Begriffen, wenn sie aus ihrem Zusammenhange herausgehoben und durch die Aufmerksamkeit für sich, gesondert, festgehalten werden. Gegensatz: concret (s. d.).

Abstract (*τὸ ἐξ ἀφαιρέσεως*) ist nach ARISTOTELES das Allgemeine, z. B. der Gegenstand der Mathematik (Metaph. 1061 a, 29; 1077 b, 9; de anima 403 b, 15; 431 b, 12; 432 a, 5). Den Scholastikern gelten als abstract die Namen, welche Eigenschaften und Verhältnisse bezeichnen, als concret die Gegenstandsnamen. *„Concretum significat aliquam rem et supponit pro illa, quam nullo modo abstractum significat nec pro illa supponit“* (p. e. humanitas) (PRANTL, Gesch. d. Log. III, 363). *„Quaedam sunt abstracta, quae non supponunt nisi pro multis simul sumptis, concreta autem pro uno solo verificari possunt“* (l. c. 364). Es finden sich auch die Gegensätze: in abstracto — in concreto (PRANTL III, 242). Ähnlich wie unsere oben angegebene Definition des Abstracten lautet die des GOCLEN: *„Nomen abstractivum . . . quod est a compositione liberum, et simplicem habet modum significandi; seu omne id, sive substantia sit, sive accidens, quod aut mente, aut re ipsa abstrahitur ab eo, cui coniunctum est, et per se in proprietate suae naturae consideratur“* (p. e. humanitas, doctrina; Lex. phil., p. 432); ferner: *„abstractum — nomen, quo nuda species seu forma per se considerata significatur, ut albedo“* (l. c. p. 15). Nach HOBBES sind abstract Begriffe wie: Körperlichkeit, Beweglichkeit, Grösse, Ähnlichkeit u. s. w., kurz *„quod in re supposita existentem nominis concreti causam denotat“* (Comput. C. 4, 3). LEIBNIZ erblickt im Abstracten nur modi der Dinge, d. h. Auffassungen derselben seitens des Denkens (Opp. ed. Erdm. p. 65). CHR. WOLF definirt abstracte Begriffe als solche, welche Eigenschaften, Zustände oder Beziehungen gesondert von den Gegenständen darstellen. *„Notio abstracta — quae aliquid, quod rei cuidam inest vel adest (scilicet rerum attributa, modos, relationes), repraesentat absque ea re, cui inest vel adest“* (Log. § 110). Das Abstracte entsteht nach BONNET durch Beschränkung der Aufmerksamkeit auf allgemeine Eigenschaften (Essai de Psych. C. 12). BERKELEY bestreitet entschieden das Vorhandensein abstracter Vorstellungen *(abstract ideas)*, worunter er solche geistige Gebilde versteht, in welchen alle Besonderheiten eines Gegenstandes zu gunsten allgemeiner Eigenschaften verschwunden sind; ein Dreieck, das weder gleichseitig, noch schiefwinkelig, noch ungleichseitig u. s. w. sein soll, ist ein unvorstellbares Unding (Principl. XIII). In BERKELEYS eigenem Sinne kann abstract nur bedeuten: eine Klasse von Vorstellungen repräsentirend (s. Begriff). HUME schliesst sich eng an BERKELEY an. *„Alle abstracten Vorstellungen sind in Wirklichkeit nichts anderes als einzelne, die von einem gewissen Gesichtspunkt aus betrachtet werden, mit allgemeinen Bezeichnungen verknüpft“* (Treat. B. II, sct. 3, S. 52, Lipps). KANT nennt einen Begriff desto abstracter, *„je mehr Unterschiede der Dinge aus ihm weggelassen sind“* (Log. § 6). Nach KRUG ist abstract *„ein Begriff, wenn er für sich allein, mithin ausser Verbindung mit andern Begriffen gedacht wird“* (Lexik. I, 15). DESTUTT DE TRACY bestimmt als termes abstraits: *„les mots pureté, bonté etc., qui expriment ces qualités séparées de tout sujet“* (El. d'idéol. I, 6). SCHOPENHAUER bezeichnet alle Begriffe als ab-

stract (Welt a. Wille u. Vorst. 1. Bd., § 9). Nach Chr. Krause ist das Abstracte das allein *„Selbeigenwesentliche“*, das Concrete aber das *„Bestimmte“* (Rechtsph. S. 71). Bei Hegel bedeutet abstract das Sinnliche, Einzelne, concret das Vernünftige, Geistige. Bolzano versteht unter dem Abstracten jede *„Beschaffenheitsvorstellung“* (Wissenschaftslehre I, 259—60). Das Abstracte ist nach Chr. Weisse zwar *„nicht ein Reales und Substantielles“*, aber doch *„ein an und für sich Wahres“* (Metaph. C. 3, S. 41). Hegel hält den Begriff nur insofern für abstract, *„als das Denken überhaupt und nicht das empirisch concrete Sinnliche sein Element, teils als er noch nicht die Idee ist, als rein formalen Begriff“* (Encykl. § 164). Im Sinne der Scholastik bestimmt das Abstracte J. St. Mill als Namen für Attribute (z. B. Weisse, Alter; Log. I, 32). Nach Fortlage zerlegt sich jeder Begriff in einen fixen und einen beweglichen Bestandteil; *„ein Begriff mit lauter fixen Merkmalen ist ein concreter Begriff; je mehr Merkmale beweglich werden, desto abstracter wird er“* (Psychol. 1, § 23, S. 205). Abstract sind nach Drobisch die Gattungs- und Artbegriffe (Neue Darst. d. Log. S. 22). Wundt sieht das Wesen des Abstracten in dem Verhältnisse des Begriffs zu seiner stellvertretenden Vorstellung. Abstract sind *„diejenigen Begriffe, denen eine adäquate stellvertretende Vorstellung nicht entspricht“* (Log. I, 98). *„Sobald . . das gesprochene oder geschriebene Wort das einzige Zeichen für den Begriff bleibt, ist derselbe abstract“* (l. c. S. 22). Fr. Jodl nennt den logischen Begriff abstract, *„denn er greift aus der Erscheinung . . gewisse Züge heraus und fixirt sie in dieser Besonderheit als allgemeine“*; dagegen ist der gewöhnliche *„Wortbegriff“* immer concret (Lehrb. d. Ps. S. 609). Jedes Element des Wirklichen, gesondert gedacht, ist nach Schuppe abstract (Log. S. 79). Abstract ist *„ein aus dem Ganzen einer erlebten Wahrnehmung in Gedanken abgesonderter Bestandteil dann, wenn er für sich allein absolut nicht wahrgenommen werden kann, sondern immer nur zusammen mit einem anderen Bestandteil“* (Zeitschr. f. imman. Phil. I, S. 40; Erkenntnistheoret. Log. S. 162 ff.). J. Rehmke nennt abstract das Bleibende, concret das Veränderliche. Vgl. Abstraction, Begriff.

Abstraction (Abziehung, Absonderung) ist das Festhalten bestimmter Vorstellungselemente seitens der Aufmerksamkeit unter Vernachlässigung anderer, für den Erkenntniszweck gleichgültiger. Rein logisch genommen, ist Abstraction der Process der Beziehung eines Gegenstandes auf seine Art oder Gattung im Gegensatz zur Determination (s. d.).

Bei Aristoteles heisst abstrahiren (*ἀφαιρεῖν*) so viel wie von dem Individuellen und Zufälligen absehen (Anal. post. 74a, 37; Metaph. 1036b, 3), und Abstraction (*ἀφαίρεσις*) der Act des Abstrahirens im Gegensatz zur Determination (*πρόσθεσις*; Metaph. 1077b, 9; Phys. 187b, 33; 206a, 15). Die spätere Scholastik schreibt der Abstraction eine hohe Bedeutung für die Bildung der Gattungsbegriffe (Universalien, s. d.) zu. Sie ist nach Joh. v. Salesbury die Grundbedingung aller geistigen Technik, denn *„per abstrahentem intellectum genera concipiuntur et species“* (Prantl, Gesch. d. Log. II, 248). Den Abstractionsprocess definirt Thomas von Aquino folgendermassen: *„Cognoscere vero id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam repraesentant phantasmata“* (Summa theol. I, qu. 85, art. 1). *„Abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles a phantasmatibus, in quantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus condi-*

tionibus, secundum quorum similitudines intellectus possibilis informatur“ ibid.). Auf zweierlei Art kann die Abstraction statthaben: „*1) per modum compositionis et divisionis, sicut cum intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatum ab eo; 2) per modum simplicitatis, sicut cum intelligimus unum, nihil considerando de alio*“ (ibid.). Nach Duns Scotus giebt es zweierlei abstractio. „*Una est a materia et suppositis, sicut homo abstrahitur ab illo homine et ab isto et a materia, ut ab homine albo et nigro . . . Alia est abstr. a suppositis, sed non a materia, sicut homo albus abstrahitur ab illo homine et ab isto.*“ (Prantl III, 212.) Zabarella bestimmt die Abstraction als „*actio intellectus, quo separat a phantasmatibus seu visis universale et ipsum denudat omni materiali conditione*“ (de mente agent. C. 6, nach Goclen., Lex. philos. p. 13). Goclen definirt Abstraction als „*consideratio alicuius absque eo, in quo est*“ (l. c. p. 14) und „*abstrahiren*“ als „*aliquid ab aliquo modo aliquo separare*“ (l. c. p. 15); er unterscheidet eine abstractio mentalis und realis, welche beide generalis oder specialis sein können (l. c. p. 14), ferner zwei Stufen der Abstraction, *abstractio prima* (p. e. color) und *secunda (coloreïtas)* (l. c. p. 19). Nach Campanella geschieht die Abstr. durch ein Verblassen der Einzelvorstellungen. „*Abstractio universalis non fit per virtutem aliquam agentem, sed ex languore activitatis in singularitatibus vel ex raritate agendi.*“ (Univ. phil. I, 5, 1.) Die Logik von Port Royal bemerkt: „*Limitatio mentis nostrae in causa est, ut nequeamus comprehendere res aliqualiter compositas alio modo, quam eas particulatim considerando, et quasi diversas illarum facies contemplando, quae nobis obverti possunt; hoc autem ipsum est quod generaliter scire per abstractionem dicitur.*“ (I, 4.)

Das Abstractionsverfahren setzt Locke darin, dass das Denken die besonderen Vorstellungen „*als Erscheinungen in der Seele auffasst, getrennt von allen anderen bestehenden Dingen und von den Nebenumständen der wirklichen Dinge, wie Zeit, Ort oder andern begleitenden Vorstellungen*“. (Ess. conc. hum. und. B. II, C. 11, § 9.) Abstrahiren (abstraire) ist nach Condillac „*séparer une idée d'une autre, à laquelle elle paraît naturellement unie*“ (Trait. des sens. I, ch. 4, § 2). Berkeley will die Möglichkeit der Abstraction nur in eingeschränktem Sinne zugeben. „*Ich finde mich selbst befähigt zur Abstraction in einem Sinne, nämlich, wenn ich gewisse einzelne Teile oder Eigenschaften gesondert von anderen betrachte . . . Aber ich finde mich nicht befähigt, diejenigen Eigenschaften voneinander durch Abstraction zu trennen oder gesondert zu betrachten, welche nicht möglicherweise ebenso gesondert existiren können*“ (Princ X). Das Gleiche sagt Hume. F. G. Meier bezeichnet als Abstractionsvermögen die Fähigkeit, Vorstellungen zu verdunkeln, im Gegensatz zur Aufmerksamkeit (Metaph. S. 73—74). Kant definirt Abstraction als „*Absonderung alles Übrigen, worin die gegebenen Vorstellungen sich unterscheiden*“ (Log. § 6). Man brauche den Ausdruck Abstraction nicht richtig. „*Wir müssen nicht sagen: Etwas abstrahiren (abstrahere aliquid), sondern von etwas abstrahiren (abstrahere ab aliquo). Abstracte Begriffe sollte man daher eigentlich abstrahirende (conceptus abstrahentes) nennen, d. h. solche, in denen mehrere Abstractionen vorkommen*“ (Log. S. 146—47). Nach Lambert gestaltet sich die Abstraction auf diese Weise: „*Da der Begriff der Art und Gattung nur die Merkmale in sich fasst, die die Sache mit anderen gemein hat, so lässt man in diesem Begriffe alle eigenen Merkmale weg, und stellt sich die gemeinsamen besonders vor. Die Verrichtung des Verstandes, wodurch dies ge-*

schieht, nennt man abstrahiren" (Organ. I, § 17). Die Grundlage der Abstraction bildet nach HERBART die Verschmelzung des Gleichartigen mehrerer Vorstellungen zu einer Gesamtvorstellung, durch „*Hemmung des Verschiedenen vieler Vorstellungen*" (Psych. a. Wiss. II, § 121); ähnlich lehrt FRIES (Syst. d. Log., S. 63). DESTUTT DE TRACY: „*Vous tirez de deux ou plusieurs idées individuelles tout ce qui les confond, en rejetant tout ce qui les distingue, et vous en faites une idée commune*" (El. d'idéol. I, 6, p. 91). SCHELLING versteht unter „*absoluter Abstraction*" „*die Handlung, vermöge welcher die Intelligenz über das Objective absolut sich erhebt*" (Syst. d. tr. Ideal. S. 323). Den erkenntnistheoretischen Wert des Abstrahirens betont HEGEL: „*Das abstrahirende Denken . . . ist nicht als blosses Auf-die-Seite-stellen des sinnlichen Stoffes zu betrachten, welcher dadurch in seiner Realität keinen Eintrag leidet, sondern es ist vielmehr das Aufheben und die Reduction desselben als blosse Erscheinung auf das Wesentliche, welches nur im Begriff sich manifestirt*" (Log. II, 20). Die Abstraction erfolgt nach LOTZE nicht durch blosse Weglassung, sondern durch „*Ersatz der weggelassenen Einzelmerkmale durch ihr Allgemeines*" (Log. [2], S. 41). DROBISCH: „*Die Denkoperation, welche von den verglichenen Objecten die ihnen eigentümlichen Merkmale absondert und dadurch ihren Gattungsbegriff bildet*" (Neue Darst. d. Log. [5] § 19, S. 21). VOLKMANN: „*Den Process dieser Loslösung des Vorstellungs- oder Formbewusstseins von allen Beziehungen auf ein anderes durch die wechselseitige Hemmung dieser Beziehungen untereinander nennt man den Abstractionsprocess*" (Lehrbuch d. Ps. II [4], 247). Die Abstraction besteht nach A. BAIN in dem Festhalten gemeinsamer Züge von Gegenständen in einem besonderen Gedankengebilde: „*The identifying a number of different objects on some one common feature, and the seizing and marking that feature as a distinct subject of thought*" (Sens. and Int. [4], p. 511). WUNDT bestimmt das Abstractionsverfahren als „*Feststellung von Beziehungen, welche unser Denken an seinen Vorstellungen oder an bereits gegebenen Begriffen antrifft*" (Log. I, 100). Er unterscheidet a) isolirende Abstraction (Abtrennung eines bestimmten Teiles von einer complexen Erscheinung) und b) generalisirende Abstraction (Vernachlässigung von Eigenschaften; Log. II, 11—12). Abstraction als Bewusstsein des Abstracten ist nach B. ERDMANN „*Aufmerksamkeit auf das Gleiche, das in dem Verschiedenen, welches in dem Kreise des blossen Bewusstseins verbleibt, vorgestellt wird*" (Log. I, S. 48). Unter sprachlicher Abstraction versteht er „*die Bildung und Verdichtung von Vorstellungen gleicher Merkmale durch die Reproduction von Erinnerungen und ihre Zusammenordnung zu neuen Gegenständen auf Grund sprachlicher Überlieferung durch die Einbildung*" (l. c. S. 51—52). Logisch ist die Abstraction ein „*Weglassen von Merkmalen*" bei CHR. SIGWART (Log. I [2], S. 117). Nach SCHUPPE ist die Abstraction „*Unterscheidung der nächsthöheren eigentlichen Gattung von dem Specifischen im einfachsten Element*" (Log. S. 90 ff). Vgl. abstract.

Abstractionsverfahren, s. Abstraction.

Abstrahiren, s. Abstract, Abstraction.

Abstufungsmethode, s. Methode.

Absurd: sinnlos; ad absurdum führen: die Sinnlosigkeit des Ausspruches jemandes klarlegen und diesen dadurch widerlegen, was besonders die Sophisten, Sokrates und die Eristiker thaten.

Abulie: Willenlosigkeit, eine psychische Minderwertigkeit.

Ab universali *ad particulare valet, a particulari ad universale non valet consequentia* (Vom Allgemeinen gilt der Schluss aufs Besondere, nicht aber vom Besonderen aufs Allgemeine), denn das Allgemeine schliesst das Besondere in sich ein, nicht aber kommt alles, was dem Besonderen zukommt, auch seiner Art oder Gattung zu.

Abweichung der Atome (s. d.) von ihrem geraden Fall nach unten lehrt Epikur, um die Weltbildung verständlich zu machen (Zeller, Phil. d. Griech. IV ^{3}, 408, 1).

Acceptationstheorie: Die Lehre Gregors von Nyssa und besonders Anselms (De conc. virg. C. 20 ff.), dass der Sohn Gottes sich als Aquivalent für die Schuld des Menschengeschlechts zum Opfer dargebracht habe.

Accidens (accidentia, *τὸ συμβεβηκός*) heisst jedes Merkmal eines Dinges, das nicht in dessen Natur begründet, sondern nur aus dessen Zusammensein mit bestimmten anderen Dingen sich an ihm zeigt und daher wechselnd ist, zu dem Dinge bloss hinzukommt (accedit).

Aristoteles definirt „*Accidens*“ als das, was sich an etwas findet und von ihm gültig ausgesagt werden kann, aber weder notwendig noch meist (*συμβεβηκος λέγεται ὃ ὑπάρχει μέν τινι καὶ ἀληθὲς εἰπεῖν, οὐ μέντοι οὔτ' ἐξ ἀνάγκης οὔτ' ἐπὶ τὸ πολύ*, Metaph. *Δ* 30, 1025a 14). Das Weiss-sein z. B. ist nur ein Accidens des Menschen, nicht aber das Lebewesen-sein (Met. *E* 2, 1026b 35). Per accidens (*κατὰ συμβεβηκός*) ist alles, was nicht aus dem Begriff eines Gegenstandes folgt, diesem nur beziehungsweise eignet. Die Ursache des Accidentiellen als des Zufälligen (*ἀπὸ τύχης*) ist der Stoff (met. *E* 2, 1027a 13). Da das Accidentielle nicht in den Begriff aufgenommen werden kann, giebt es von ihm kein Wissen (*οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη*; Met. *K* 8, 1065a 4), schon deshalb, weil es unbegrenzt ist (*ἀόριστον*; Phys. *B* 4, 196b 28). Plotin unterscheidet die Accidentien der Dinge von ihren Wesenheiten als wechselnde Eigenschaften, welche das Wesen, die Form oder Thätigkeit des Dinges unberührt lassen (Ennead. II, 6, C. 2). Ganz ähnlich definirt Porphyr: *συμβεβηκὸς δέ ἐστιν, ὃ γίνεται καὶ ἀπογίνεται χωρὶς τῆς τοῦ ὑποκειμένου φθορᾶς* (Isagog. C. 6, 4a 25 ff.) In des Boëthius Übersetzung: „*Accidens vero est, quod adest et abest praeter subiecti corruptionem.*“ (*Acc. separabile — inseparabile*, p. 39.) In dieser Bedeutung geht accidens (der Ausdruck schon bei Seneca, Ep. 117, 3) in die Scholastik über, um sich noch über sie hinaus zu erhalten. „*Accidens est extrinsecus se habens ad rei substantiam*“ (Avicenna; Prantl III, 343). Von einigen Scholastikern werden absolute (quantitas, qualitas) und respective Accidenzen unterschieden (Prantl III, 282). Die arabischen Motakhalim lehren das beständige Geschaffenwerden der Accidentien durch Gott in jedem Momente (Stöckl II, 148). Goclen.: „*Accidens = quod accedit vel decedit absque rei corruptione*“ (Lex. philos. p. 26). „*Quicquid nihil confert ad constitutionem subiecti, sed ad illud constitutum insuper accedit, illud potest abesse vel adesse praeter subiecti ipsius corruptionem*“ (l. c. p. 26). In diesem Sinne werden von den wesentlichen *(essentiales)* die zufälligen Formen *(formae accidentales)* unterschieden. Man spricht auch von einer accidenteitas als der essentia accidentis (Goclen. l. c. p. 33), von einem accidens per accidens, „*pro eo accidenti, quod non est per se seu essentiale*“ (ibid.). Descartes gebraucht statt des Namens „Accidenz“ lieber den Ausdruck „*modus*“, „*nam accidens nihil est praeter modum cogitandi, utpote quod solummodo respectum*

denotat“ (Princ. phil. I, 51, 55). Die Logik von Port Royal bestimmt: „*Accidentia communia vocantur, cum illarum objecta veri modi sunt, qui saltem per intellectum separari possunt, a re cuius accidentia sunt non destructa in mente nostra rei idea*“ (I, 6). Nach Hobbes ist accidens ein modus concipiendi corporis (Comput. C. VII, 2). Berkeley verwirft mit dem Begriffe einer materiellen Substanz auch den des Accidenz, das ersterer auf unbegreifliche Weise anhaften, adhäriren soll (Principl. XVII). Nach A. Baumgarten ist accidens ein „*praedicamentale sive physicum, cuius esse est inesse*“ (Metaph. § 191); er erinnert an den scholastischen Satz: „*accidentia non existere possunt nisi in aliis, non extra suas substantias*“ (l. c. § 194). Kant nennt Accidenzen „*die Bestimmungen einer Substanz, die nichts anderes sind, als besondere Arten derselben, zu existiren*“ (Krit. d. rein. Vern. S. 178). Nach Platner sind die Accidenzen „*die verschiedenen Arten und Grade des Wirkens oder Seins einer Substanz*“ (Phil. Aph. I, § 864). Fichte betrachtet die Accidenzen als das die Substanz Zusammensetzende. „*Die Accidenzen, synthetisch vereinigt, geben die Substanz — die Substanz, analysirt, giebt die Accidenzen*“ (Gr. d. g. Wiss. S. 161). Nach Schelling ist dasjenige am Object Accidenz, was nur eine Grösse in der Zeit hat (Syst. d. tr. Id. S. 218, 233). Im Zusammenhange mit diesen Definitionen stehen auch die anderen, von denen noch die J. St. Mills angeführt sei: „*Alle Attribute eines Dinges, die weder in der Bedeutung des Namens eingeschlossen liegen, noch in einem notwendigen Connex mit den darin eingeschlossenen Attributen stehen*“ (Log. I, 158). Er unterscheidet trennbare und untrennbare Accidentien (ibid.).

Accidentale *possibile est putari destructum ut remaneat subiectum* (Avicenna; Prantl II, 326).

Accidentalis = per accidens, s. d. „*Quod autem significat proprietatem, quae est praeter illa duo . . . ipsum voces accidentale, et eius intentio vocatur intentio accidentalis*“ (Prantl II, 326).

Accidenteïtas, s. Accidens.

Accidenter = per accidens, s. d.

Accidentis *esse est inesse* (Porphyr und die Scholastiker).

Accidenz, s. Accidens.

Accidentiell, s. Accidens.

Accommodation (Anbequemung) ist der physiologisch-psychologische Ausdruck für die Zusammenziehung der Augenlinse zum Zwecke scharfen Sehens. „*Mittelst der Accommodation, bei welcher die Krystalllinse, namentlich an ihrer vorderen Fläche, stärker gewölbt wird, kann das Auge seinen Brechungszustand innerhalb gewisser Grenzen verändern und auf diese Weise successiv auf Objecte von verschiedener Entfernung sich einstellen*“ (Wundt, Grundz. d. physiol. Psych. II^3, 83).

Acedia: taedium interni boni (Augustinus).

Acervus (Haufen) heisst ein Trugschluss, der Zeno von Elea zum Urheber hat: Ein fallender Kornhaufe (*κέγχρος*) kann kein Geräusch (*ψόφον*) hervorbringen, da jedes einzelne Korn hörbar fallen müsste, was nicht geschieht; der Kornhaufe ist aber nur die Summe der einzelnen geräuschlos fallenden Körper; also bringt der fallende Kornhaufe in Wahrheit kein Geräusch hervor, dieses ist nur Sinnenschein (Aristot. Phys. *H* 5, 250b 20). Der Trugschluss

kommt auch in der Form vor, dass ein Kornhaufen gar nicht zustande kommen kann, da weder ein Korn, noch zwei, drei Körner einen solchen bilden und man nicht angeben könne, wie viele dazu nötig sind.

Achilleus heisst ein Trugschluss des ZENO von Elea, den er aufstellt, um die logische Unmöglichkeit der Bewegung darzulegen. Achilleus, der schnellste Läufer, kann die Schildkröte, die einen kleinen Vorsprung hat, nicht einholen, denn der Abstand besteht aus einer unendlichen Zahl von Teilen, die alle durchlaufen werden müssen; wenn aber Achilleus dort angelangt ist, wo die Schildkröte eben sich befand, ist diese bereits weiter gegangen. (ARISTOT. Phys. VI g, 239b 14 sqq.: *δεύτερος δ' ὁ καλούμενος Ἀχιλλεύς· ἔστι δ' οὗτος, ὅτι τὸ βραδύτερον οὐδέποτε καταληφθήσεται θέον ὑπὸ τοῦ ταχίστου· ἔμπροσθεν γὰρ ἀναγκαῖον χθεῖν τὸ διῶκον, ὅθεν ὥρμησε τὸ φεῦγον ὥστ' ἀεί τι προέχειν ἀναγκαῖον τὸ βραδύτερον.*) Vgl. Unendlich.

Achtung ist die Anerkennung eines Wertes, das Gefühl der Überlegenheit einer Macht. Die Achtung vor dem Sittengesetz ist nach KANT die Grundlage aller Moral, und zwar ist Achtung *„das Gefühl der Unangemessenheit unseres Vermögens zur Erreichung einer Idee, die für uns Gesetz ist"* (Krit. d. Urt. S. 111), *„die unmittelbare Bestimmung des Willens durchs Gesetz und Bewusstsein derselben"* (Grundleg. z. Met. d. Sitt. S. 20). Psychologisch genommen ist Achtung *„die Vorstellung von einem Werte, der meiner Selbstliebe Abbruch thut"* (ibid.). v. KIRCHMANN teilt die Gefühle in solche der Lust und der Achtung ein und versteht unter letzteren die Gefühle, *„welche man gewöhnlich sittliche Gefühle oder auch das Gewissen nennt"* (Katechism. d. Philos.[3], S. 172).

Act: Thätigkeit, Handlung. Das scholastische actus ist die Übersetzung der ARISTOTELISCHEN *ἐνέργεια* (s. d.), im Gegensatz zu potentia (*δύναμις*). Dem actus incompletus wird der actus perfectus gegenübergestellt (THOMAS v. Aquino, Summa Theol. I, qu. 85, art. 31). Der „ersten Entelechie" (*ἐντελέχεια ἡ πρώτη*) des ARISTOTELES entspricht der actus primus der Scholastiker; er bedeutet das wirkliche, gewordene Sein eines Dinges, während der actus secundus (*ἐνέργεια*) die Thätigkeit des wirklich Gewordenen ausdrückt (vgl. K. LASSWITZ, Gesch. d. Atomist. I, 89). Vgl. Actus.

Action: Handlung, Thätigkeit (s. d.), im Gegensatz zur Passion (Leiden). Die Scholastik definirt actio im Sinne von *„agentis, qua agens, perfectio"* oder auch *„applicatio agentis ad patiens, qua fit mutatio aliqua in patiente"* (GOCLEN., Lex. philos. p. 37). *„Actio est illatio eius quod est actus, in id quod agitur, secundum quod est in agente et non secundum quod est in acto"* (Sum. th. I, qu. 53). Nach CAMPANELLA ist actio *„potentiae actus effusivus similitudinis causae agentis in patientem"* (Dial. I, 6, p. 126). DESCARTES versteht unter den actiones animi *„omnes nostrae voluntates, quia experimur eas directe venire ab anima nostra, et videntur ab illa sola pendere"* (Pass. an. I, art. 17, p. 10). SPINOZA identificirt die Action der Seele mit ihrem klaren Erkennen, während sie leidet, wenn sie unadäquate Vorstellungen hat. *„Mens nostra quaedam agit, quaedam vero patitur; nempe quatenus adaequatas habet ideas, eatenus quaedam necessario agit, et quatenus ideas habet inadaequatas, eatenus necessario quaedam patitur"* (Eth. III, prop. I). *„Mentis actiones ex solis ideis adaequatis oriuntur; passiones autem a solis inadaequatis pendent"* (l. c. prop. III). Eine ähnliche Anschauung hegt LEIBNIZ. Nachdem er Action als

„*exercice de la perfection*“ definirt hat, sagt er: „*Il n'y a de l'action dans les véritables substances, que lorsque leur perception . . se développe et devient plus distincte, comme il n'y a de passion que lorsqu'elle devient plus confuse*“ (Nouv. Ess. l. II, ch. 21, § 72; Gerh. V, 195). Im weiteren Sinne ist alles in der Welt thätig, es giebt keine *masses vaines, inutiles* (Gerh. IV, 495). Chr. Wolf bestimmt actio als „*mutatio status, cuius ratio continetur in subiecto quod eundem mutat*“ (Ont. § 713). Avenarius nennt „*individuellen Actionscomplex*“ „*denjenigen Complex von E-Werten, als dessen Complementärbedingung die Erfolgsbewegung anzunehmen ist*“ (Krit. d. r. Erf. II, 156).

Activ (activus): thätig, handelnd, s. Activität.

Activität (activitas) bedeutet Wirkungsfähigkeit, thätiges Hervorbringen (vis agendi, Goclen., Lex. philos. p. 59). Descartes stellt den rein activen Geist der passiven Materie gegenüber und gerät dadurch in einen Dualismus (s. d.), den A. Geulincx zu überwinden sucht, indem er alle Activität in Gott verlegt. Sein Grundsatz lautet: „*Quod nescis quomodo fiat, id non facis*“ (*wo ich nicht weiss, wie etwas geschieht, da bin ich nicht handelnd*). „*Motum ego . . . non facio: Nescio enim quomodo peragatur, et qua fronte dicam, id me facere quod, quomodo fiat, nescio?*“ (Eth. I, C. 3, sct. 2, § 2, p. 32.) Ich bin nur ein Betrachter dessen, was in mir und in der Welt vorgeht (*„spectator sum in hac scena“*, l. c. p. 35). Daher der praktische Grundsatz: Wo man nichts vermag, da wolle man auch nicht Nutzloses beginnen (*„ubi nihil vales, ibi nihil velis, seu nihil frustra ferendum est“*; l. c. Annotat. p. 164). Gott ist der Urheber aller Wirksamkeit (*„solum Deum mihi exhibere illud spectaculum“*, l. c. p. 36). Dass ähnliche Ansichten schon in der scholastischen Philosophie dem Keime nach enthalten sind, bezeugt Geulincx selbst: „*Jam pridem Scholasticorum sapientiores ingenue fatentur, nos extra nos nihil efficere nisi conjungendo ac disjungendo*“ (l. c. p. 210). Malebranche schreibt nur dem Wollen Activität zu, der Verstand ist rein passiv (Recherche II, 7). Während nach Leibniz die Seele alle ihre Vorstellungen selbstthätig aus sich entwickelt, ist sie nach Locke nur activ, insofern sie die Fähigkeit hat, Vorstellungen zu verknüpfen und zu ordnen. Noch geringere Activität wird dem Geiste von seiten des Sensualismus (s. d.) zuerkannt. Nach Berkeley sind die geistigen Substanzen das allein Active in der Welt, die Vorstellungen (= Dinge) dagegen rein passiv. „*Ich finde, dass ich Ideen in meinem Geiste nach Belieben hervorrufen und die Scene so oft wechseln und sich verändern lassen kann, als ich es für geeignet halte. Ich brauche nur zu wollen und sofort taucht diese oder jene Idee in meiner Phantasie auf, und durch dieselbe Kraft tritt sie ins Unbewusstsein zurück und macht einer andern Platz. Dieses Produciren und Aufheben von Ideen berechtigt uns, den Geist recht eigentlich activ zu nennen*“ (Princ. XXVIII). „*Ein wenig Aufmerksamkeit wird uns zeigen, dass das Sein einer Idee die Passivität oder Inactivität so durchaus involvirt, dass es unmöglich ist, dass eine Idee etwas thue, oder, um den genauen Ausdruck zu gebrauchen, die Ursache von etwas sei*“ (l. c. XXV). Voltaire formulirt das principe d'action: „*Tout est en mouvement, tout agit et tout réagit dans la nature*“ (Pr. d'act. I, p. 119). Nach Condillac ist die Seele activ, „*wenn sie sich einer Sinneserregung erinnert, weil sie in sich selbst die Ursache hat, welche sie ihr zurückruft*“ (Trait. d. sens. I, ch. 2, § 11). Die Passivität des Geistes ist nach Fries nur relativ, nämlich sofern er genötigt wird, seine Thätigkeit auf eine bestimmte

Weise zu äussern (Neue Krit. I, 75). Die Activität der Seele schon in der Sinnesempfindung behauptet FORTLAGE (Psych. II, § 80). Nach HÖFFDING kommt uns die Activität des Geistes nur in ihren Resultaten zum Bewusstsein (Üb. Wiedererkennen, Vierteljahrsschr. 14. Bd., S. 308); auf dem Grade derselben beruht die individuelle Verschiedenheit (l. c. S. 316). Dass das Bewusstsein passiv und activ zugleich ist, betont, wie die moderne Psychologie überhaupt, neuerdings F. JODL (Lehrb. d. Psych. S. 96, 105). Nach AVENARIUS wird durch Erfahrung aus der ursprünglichen „*affectiven Reihe*" ein „*individueller Actionscomplex*" (Krit. d. rein. Erf. II, S. 154 ff.). Vgl. Spontaneität.

Action, Princip der Kleinsten, s. Princip.

Actu heisst in der Sprache der Scholastik: „*in Wirklichkeit*" (*ἐνεργείᾳ*) im Gegensatz zu potentiā (*δυνάμει*). So schon bei BOËTHIUS (Übers. d. Isagoge d. Porphyr. p. 37, 49). „*Esse in actu est esse in operatione*" (GOCLEN., Lex. phil. p. 58).

Actualität (actualitas) = Wirklichkeit, Wirksamkeit, Thätigkeit, ein scholastischer Ausdruck. Es bedeutet das esse, quo res existit, insofern das Ding eine „Form" (Thätigkeitsprincip) hat (GOCLEN., Lex. phil. p. 58). Gegensatz: Potentialität (s. d.).

Actualitätstheorie ist erkenntnistheoretisch-metaphysisch die Ansicht, dass alles Sein in Thätigsein besteht, psychologisch die Auffassung des Bewusstseins (der Seele) als Act, Thätigkeit, Geschehen, Process.

Der Begründer der metaphysischen Actualitätstheorie ist HERAKLIT, nach welchem es in Wirklichkeit kein ruhendes Sein, sondern nur ein ewiges Geschehen und Werden (s. d.) giebt. In anderem Sinne neigt PLOTIN der Theorie zu, wenn er das Sein als eins mit dem ewigen (geistigen) Schaffen bezeichnet (Ennead. VI 8, 20). Auch SPINOZA steht auf dem Boden dieser Anschauung, insofern es nach ihm weder in der Welt des Geistes noch in der der Körper ein ruhendes Sein giebt (s. Substanz). HUME, der den Substanzbegriff verwirft, muss natürlich ein Geschehen ohne starres Sein annehmen. J. G. FICHTE, der durch einen logischen Process, durch die unendliche Thätigkeit des absoluten Ich (s. d.) die Welt des Seins entstehen lässt, und SCHELLING („*das Ich ist reiner Act, reines Thun*"; Syst. d. tr. Ideal. S. 49) vertreten den Actualitätsstandpunkt ebenso wie HEGEL, dessen „*Idee*" (s. d.) gleichfalls absoluter Process ist, und SCHOPENHAUER, dem alles Sein ein Product der Willensthätigkeit ist. In neuester Zeit hegt WUNDT die Anschauung, dass die Wirklichkeit nicht aus thätigen Substanzen, sondern aus „*substanzerzeugenden Thätigkeiten*" besteht (Syst. d. Phil. S. 429).

Die psychologische Actualitätstheorie, die als solche von der metaphysischen ganz unabhängig ist, geht eigentlich schon auf ARISTOTELES zurück, der die Seele (s. d.) als die vollendete Wirksamkeit des Organismus definirt. SPINOZA, der Geistiges und Körperliches für Zustandsarten der einen Substanzen erklärt, sieht in der Seele (s. d.) nur die Summe der Bewusstseinsinhalte, welche einem organischen Körper parallel gehen („*idea, quae esse formale humanae mentis constituit, non est simplex, sed ex plurimis ideis composita*"; Eth. II, prop. XV). In vollster Strenge hat HUME die Actualitätstheorie begründet. Die Vorstellung, meint er, bedarf keines „*Trägers*", sie kann existiren, ohne irgendwo zu sein (Treat. IV, sct. 5, S. 303, 307). Die „*Seele*" ist nichts als ein „*Bündel*" (bundle or collection) verschiedener Per-

ceptionen (Bewusstseinsvorgänge), eine Art von Schaubühne, auf der verschiedene Perceptionen nacheinander auftreten (l. c. sct. 6, S. 327); es giebt keine Seele ausser den Bewusstseinsvorgängen (l. c. S. 328). Den actuellen Seelenbegriff haben Fichte, Schelling, Hegel und Schopenhauer. Hegel nennt den Geist direct *„absolute Actualität“* (Encykl. § 34). Die neuere Philosophie beginnt, wenn auch in modificirter Form, dieser Ansicht beizupflichten. So zuerst Fechner. *„Im Bewusstsein giebt es nach Erfahrung einen steten Fluss, Wechsel, ewige Veränderung dessen, was darin erscheint . . . wohl aber beharrliche Verhältnisse, feste Gesetze.“* — *„Was fest in sich ist, braucht nicht auf Festes aufgeklebt zu werden“* (Üb. d. Seelenfrage, S. 205). Ähnlich meint Paulsen: *„Soll ein ‚Träger‘ für das Seelenleben gefunden werden, so muss man ihn nicht in einem isolirten, starren Wirklichkeitsklötzchen suchen, das man ‚absolut setzt‘, sondern in dem umfassenden Ganzen, aus dem, an dem und in dem es ist“* (Einleit. in d. Phil.², S. 136). Auch v. Hartmann betrachtet das Bewusstsein als *„Process“* (Phil. de Unbew.³, 401). Der Hauptvertreter der modernen Actualitätstheorie ist Wundt. Er versteht unter derselben die Anerkennung der Thatsache, *„dass jeder psychische Inhalt ein Vorgang (actus) ist“* und dass es auf dem Gebiete des Psychischen keine constanten Objecte giebt (Philos. Stud. X. Bd., S. 101). Die Actualität des Seelischen bedeutet zweierlei: 1) dass alles Psychische eine Summe von Ereignissen ist, 2) dass es unmittelbare Wirklichkeit (und nicht Erscheinung) ist (Philos. Stud. XII. Bd., S. 42—43). Das geistige Leben ist *„nicht eine Verbindung unveränderlicher Objecte und wechselnder Zustände, sondern in allen seinen Bestandteilen Ereignis, nicht ruhendes Sein, sondern Thätigkeit, nicht Stillstand, sondern Entwicklung“* (Vorles. üb. d. Menschen- u. Tierseele², S. 495). *„Abstrahiren wir bei der Betrachtung der Erfahrungswelt von dem erkennenden Subject, so erscheint sie uns als eine Mannigfaltigkeit in Wechselwirkung stehender Substanzen; betrachten wir sie umgekehrt als den gesamten, das Subject selbst einschliessenden Inhalt der Erfahrung dieses Subjectes, so erscheint sie uns als eine Mannigfaltigkeit unter sich verbundener Ereignisse“* (Grundriss d. Psychol. S. 369). Die Quelle des Actualitätsbegriffes ist unsere innere Willensthätigkeit (Apperception), die wir geneigt sind, auf die Dinge ausser uns zu übertragen (Log. I, 483). Jedenfalls gilt der Satz *„So viel Actualität, so viel Realität“* (Eth.², 459). Den Actualitätsstandpunkt im Gegensatz zur Substantialitätstheorie vertreten auch H. Spencer (Psych. § 469), A. Riehl, Höffding und F. Jodl, neuerdings auch W. Jerusalem, der das Psychische als *„reines substratloses Geschehen“* auffasst (D. Urteilsfunct. S. 7). Die Theorie wird von Volkmann bekämpft (Lehrb. d. Psych.⁴ I, S. 62). Vgl. Seele.

Actuelle Energie, s. Energie.

Actus: Thätigkeit, Wirksamkeit, Handlung, die scholastische Übersetzung von *ἐνέργεια* (s. d.). Es ist die Vollendung einer Möglichkeit (*„potentiae perfectio“*; Goclen., Lex. phil. p. 46); nach Averroës ein *„esse, quod oritur a forma“* (ibid.). Vgl. Act.

Actus apprehensivus ist nach Wilhelm v. Occam die Erfassung des Objectes durch das Bewusstsein (Prantl, Gesch. d. Log. III, 333). Vgl. Apprehension.

Actus entitativus, nach Duns Scotus das Sein der formlosen Materie (De rerum princip. qu. 7, Opp. III).

Actus iudicativus (Urteilsfunction): nach Wilhelm v. Occam die Anerkennung eines Gegenstandes (e. Vorstellung) als wahr oder unwahr (*„quo intellectus non tantum apprehendit obiectum, sed etiam illi assentit vel dissentit . . . quod verum existimamus“*; Prantl, Gesch. d. Log. III, 333).

Actus nobilior *est potentia* (Averroës u. a.).

Actus primus, actus secundus — eine scholastische Unterscheidung. *„Operatio est actus secundus, forma autem, per quam aliquid habet speciem, est actus primus“* (Thomas, Sum. phil. II, 59).

Actus purus (reine Wirksamkeit, Wirklichkeit, Thätigkeit) wird Gott (s. d.) von den Scholastikern genannt, im Anschluss an Aristoteles, welcher die Gottheit als Thätigkeit ohne Leiden (*ἀκίνητον, θεωρία*) bestimmt, als den unbewegten Urheber aller Bewegung, die als Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit (*ἐνέργεια*) einer letzten *ἐνέργεια*, die nur *ἐνέργεια* ist, bedarf (Metaph. XI 7, 1072 b sqq.). Actus purus ist der Act, *„qui nihil habet admistum potentiae, ut aeternum. Itaque est sine motu“* (Goclen., Lex. phil. p. 47). Auch Leibniz nennt Gott, die oberste der Monaden (s. d.), actus purus, weil er körperlos ist und das Universum mit höchster Klarheit in sich vorstellt (Monadol. 72; s. Gott). Schelling nennt Gott als Vor-Seiendes act. pur. (WW. II, 210 f.).

Adam Kadmon heisst nach der Ansicht der Kabbâla (s. d.) der Inbegriff der zehn *„Sephiroth“* oder göttlichen Kräfte, aus welchen die vier Welten hervorgingen, das Urbild der Menschheit und der irdischen Welt, das eins ist mit der Welt Aziluth (s. d.; Franck, La cab. p. 179 ff.).

Adäquat: gleichkommend, übereinstimmend, angemessen, entsprechend. Nach Goclen ist adäquat *„in quo neque heterogeneum perceptum ullum est inclusum, nec homogeneum disciplinae ullum exclusum“* (Lex. phil. p. 62). Eine Vorstellung ist adäquat, meint Spinoza, wenn sie mit ihrem Gegenstande übereinstimmt (*„per ideam adaequatam intelligo ideam, quae quatenus in se sine relatione ad obiectum consideratur omnes verae ideae proprietates sive denominationes intrinsecas habet — dico intrinsecas, ut illam secludam, quae extrinseca est, nempe convenientiam ideae cum suo ideato“*; Eth. II, def. IV). Nach Leibniz ist eine Erkenntnis adäquat, *„wenn alles, was in einer deutlichen Vorstellung enthalten ist, wieder deutlich gekannt wird, oder wenn die Auflösung des Begriffs bis zu Ende geführt worden ist“* (Oper. ed. Erdmann, p. 79). Hume: *„Überall, wo Vorstellungen adäquate Nachbilder von Gegenständen sind, haben auch alle Beziehungen, Widersprüche und Übereinstimmungen in den Vorstellungen zugleich für die Gegenstände Geltung“* (Treat. II, sct. 2, S. 44). Nach Platner ist ein Begriff adäquat, *„wenn er die zur Unterscheidung des Geschlechts erforderlichen gemeinsamen und eigentümlichen Merkmale enthält“* (Ph. Aphor. I, § 527). — Adäquat muss jede gute Definition (s. d.) sein.

Adaequata causa heisst bei den Scholastikern die eigentliche, mit der Wirkung unmittelbar zusammenhängende Ursache. *„Adaequata causa — qua posita ponitur per se effectus, qua ablata per se auffertur, quae satisfacit quaestioni propter quid, et in se omnium causarum remotarum vires includit“* (Goclen., Lex. phil. p. 62). Spinoza versteht unter adäquater Ursache jene, deren Wirkung klar und deutlich durch sie erfasst werden kann (*„cuius effectus potest clare et distincte per eandem percipi“*; Eth. III, def. I).

Adaptation: Anpassung, s. d.

Ad hominem (*καθ' ἄνθρωπον*): an den Menschen (sc. argumentatio), ein Beweis, der sich nur auf Zugeständnis, Autorität u. s. w. stützt.

Adiaphora (*ἀδιάφορα*): Ununterschiedenes, Gleichgültiges. Als solches gilt den Cynikern und Stoikern (z. T. auch den Skeptikern) alles auf der Welt mit Ausnahme der Tugend und des Lasters und was damit zusammenhängt. Im besten Falle ist einiges, was die Tugend unterstützt, vorzuziehen (*προηγμένα*), anderes, was an ihrer Erlangung hindert, abzuweisen (*ἀποπροηγμένα*) (Stob. Ecl. II, 6, 156). Adiaphora ist also alles zwischen Tugend und Laster Befindliche (*τὰ δὲ μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας*; Diog. Laërt. VI, 104). Selbst das Leben hat nur relativen Wert und kann deshalb, wenn es dem Weisen gut dünkt, aufgegeben werden (Diog. L. VII, 130; Seneca, Epist. 12, 10).

Ad oculos demonstriren = augenfällig darthun.

Adrastea (die Unentrinnbare) heisst bei den Alten die Weltordnung (*εἱμαρμένη*) oder das Schicksal (Plotin, Ennead. III, 2, 13). Hermes Trismegistus nennt das Schicksal: *τῶν ὅλων ὀξυδερκὴς θεὸς Ἀδράστεια* (Stob. Ecl I, 41, 966). Es ist nach Plutarch *ἀνέκφευκτος καὶ ἀναπόδραστος* (l. c. I, 5, 188).

Advaita, Monismus, Einheitslehre, heisst eine Richtung der indischen Speculation (u. 700 n. Chr.).

Affect *(affectus, passio, perturbatio animi, πάθος)* ist eine starke Gemütserregung, mit welcher bestimmte Veränderungen des Bewusstseinszustandes verknüpft sind. Wegen des Einflusses der Affecte auf das menschliche Handeln sind sie verhältnismässig früh untersucht worden. Doch ist bis in die Neuzeit herein der Inhalt des Begriffes Affect ein weiterer, als er jetzt gefasst wird, und umfasst, wie W. Windelband (Gesch. d. Phil. S. 129) bemerkt, *„alle Gefühls- und Willenszustände, in denen der Mensch von der Aussenwelt abhängig ist"*.

Die Cyrenaïker (Aristipp) kennen zwei Arten von *πάθη*, Unlust (Schmerz) und Lust (Freude), letztere beruht auf einer sanften Bewegung der Seele, erstere auf einer stürmischen (*Δύο πάθη ὑφίσταντο, πόνον καὶ ἡδονήν, τὴν μὲν λείαν κίνησιν τὴν ἡδονήν, τὸν δὲ πόνον τραχεῖαν κίνησιν*; Diog. L. II, 86). Aristoteles versteht unter *πάθη τῆς ψυχῆς* zunächst alle Zustände (*ἕξεις*) der Seele (De anima I, 1, 402a, 9), im engeren Sinne die Gemütserregungen, die teils von der Seele, teils vom Körper ausgehen (*σωματικὰ τὰ πάθη*; Eth. Nicom. X, 2, 1173b, 9). Als Affecte werden aufgezählt: Eifer (*θυμός*), Sanftmut (*πραότης*), Furcht (*φόβος*), Mitleid (*ἔλεος*), Mut (*θάρσος*), Freude (*χαρά*), Liebe (*φιλεῖν*) und Hass (*μισεῖν*) (De an. I, 1, 403a, 17 sqq.; Eth. Nicom. II, 4, 1105b, 21 sqq., wo noch *ἐπιθυμία, ὀργή, φθόνος, φιλία, πόθος, ζῆλος* angeführt werden). Die „Politik" zählt zwei Hauptaffecte auf, Furcht und Schrecken (Pol. VIII, 6). Die Stoiker definiren den Affect als unnatürliche, vernunftlose, stürmische Bewegung (*ἔστι δὲ αὐτὸ τὸ πάθος κατὰ Ζήνωνα ἡ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις ἢ ὁρμὴ πλεονάζουσα*, Diog. L. VII, 110; *„est igitur Zenonis haec definitio, ut perturbatio sit, quod πάθος ille dicit, aversa a recta ratione contra naturam animi commotio"*, Cicero, Tuscul. disp. IV, C. 6, § 11). *Πάθος δ' εἶναί φασιν ὁρμὴν πλεονάζουσαν καὶ ἀπειθῆ τῷ αἱροῦντι λόγῳ, ἢ κίνησιν ψυχῆς παρὰ φύσιν* (Stob. Ecl. II, 6, 47). Die Affecte sind die Wirkungen blinder Urteile (*„omnes perturbationes iudicio censent fieri et opinione"*, Cic., l. c. C. 7, § 14). Es giebt vier Grundaffecte: Trauer (*λύπη*), Furcht (*φόβος*), Be-

gierde (*ἐπιθυμία*) und Freude (*ἡδονή*); Diog. L. VII, 110; Cic., Tusc. disp. IV, C. 6, § 11: libido, laetitia, metus, aegritudo. Frei von dem Zwange der Affecte zu sein, ist die Tugend des Weisen. Als „*gute Affecte*“ (*εὐπάθειαι*) werden *χαρά*, *εὐλάβεια*, *βούλησις* genannt (Diog. L. VII, 116). Epikur unterscheidet zwei Arten von Affecten (*πάθη*): Lust (*ἡδονή*) und Schmerz (*ἀλγηδών*; Diog. L. X, 34). Seneca betont das die Willensfreiheit Aufhebende der Affecte (De ira II, 17, 7). Nach Plotin gehen die Affecte zwar von der Seele aus, die in ihrem Gefolge auftretenden Erregungen und Veränderungen aber finden im Leibe statt, da die Seele in sich unveränderlich ist. So „*tritt mit der Vorstellung von etwas Hässlichem in der Seele die Scham ein; während nur die Seele dies gleichsam hat, . . . wird der von der Seele abhängige und mit dem Unbeseelten nicht identische Körper mit seinem leichten Blute erregt. . . . Auch bei der Freude findet die Heiterkeit und das, was zur sinnlichen Wahrnehmung gelangt, am Körper statt; das, was in der Seele vor sich geht, ist nicht mehr Affect*“ (Ennead. III, 6, 3). Gregor von Nyssa schreibt die Affecte dem Leibe zu (De an. p. 47). Augustinus unterscheidet vier Affectarten: Begierde, Freude, Furcht und Trauer (Confess. VIII, 14), Thomas von Aquino fünf: „*amor, concupiscentia, delectatio, dolor, tristitia*“ (Summa theol. II, qu. 26 ff.). Der Affect ist eine Erregung der Seele („*passio animae*“, De ver. qu. 26, 2). Goclen. definirt die Affecte als „*appetitus et aversationes*“ (Lex. phil. p. 80). Descartes erklärt die Affecte („*passiones, perturbationes animi affectus*“) aus der Bewegung der Zirbeldrüse des Gehirns durch die „*Lebensgeister*“; „*causam passionum animae non aliam esse quam agitationem, qua spiritus movent glandulam, quae est in medio cerebri*“ (Pass. an. II, 51). Der einfachen, primitiven Affecte giebt es sechs: „*admiratio, amor, odium, cupiditas, laetitia, moeror*“ (l. c. 69). Nach Hobbes bestehen die Affecte in Begehren und Abscheu („*appetitu et fuga constant*“, De corp. C. 25, 12); es liegen ihnen Blutbewegungen zu Grunde. Geulincx bemerkt, die Affecte seien in sich nichts Schlechtes (Eth. IV, § 1, p. 105). Spinoza giebt folgende Definition des Affectes: „*Per affectum intelligo corporis affectiones, quibus ipsius corporis agendi potentia augetur vel minuitur, iuvatur vel coërcetur, et simul harum affectionum ideas*“ (Eth. III, def. III). Ein Affect ist jede leiblich-geistige Erregung, welche die Kraft des Organismus stärkt oder herabsetzt. Daher besteht in der Bekämpfung der schwächenden durch andere, fördernde Affecte die Erlangung der Freiheit und Tugendhaftigkeit (Eth. V). Der Affect wird auch eine „*verworrene Vorstellung*“ (confusa idea) genannt (Eth. III, Schluss). Die Grundaffecte, auf welche sich die anderen, die von Spinoza sehr fein analysirt werden, zurückführen lassen, sind: Heiterkeit (laetitia), Traurigkeit (tristitia) und Begierde (cupiditas). Malebranche bestimmt die Affecte ähnlich wie Descartes als „*toutes les émotions que l'âme ressent naturellement à l'occasion des mouvements extraordinaires des esprits animaux et du sang*“ (Recherche. II. Bd., C. 1). Nach Leibniz gehen die Affecte aus verworrenen, unwillkürlich entstehenden Vorstellungen hervor („*perturbations ou passions ce qui consiste dans les pensées confuses où il y a de l'involontaire et de l'inconnu*“, Gerh. IV, 565). Chr. Wolfs Definition lautet: Ein Affect ist „*ein merklicher Grad der sinnlichen Begierde und des sinnlichen Abscheues*“ (Vern. Gedank. I, § 439; Psych. empir. § 603). Er unterscheidet angenehme, unangenehme und vermischte Affecte (Vern. Gedank. I, § 440). Ähnlich sind nach A. Baumgarten die Affecte „*appetitiones aversationesque, ex confusa cognitione*“ (Met. § 678).

Condillac erblickt im Affect eine herrschende Begierde (*„un désir qui ne permet pas d'en avoir d'autres; ou qui du moins est le plus dominant“*; Trait. d. sens. I, ch. 3, § 3). Walch zählt körperliche, gemütliche und vermischte Affecte auf (Lex. I, 85; Dessoir I, 276). Kant definirt Affect als *„das Gefühl einer Lust oder Unlust im gegenwärtigen Standpunkte, welches im Subject die Überlegung . . . nicht aufkommen lässt“*, *„Überraschung durch Empfindung, wodurch die Fassung des Gemüts aufgehoben wird“* (Anthrop. § 71, 72), *„diejenige Bewegung des Gemüts, welche es unvermögend macht, sich nach freier Überlegung durch Grundsätze zu bestimmen“* (Kr. d. Urt. S. 130). Die Affecte sind von den Leidenschaften (s. d.) zu unterscheiden (ibid.). Je nachdem die Affecte die Lebenskraft steigern oder mindern, sind sie sthenische (wackere) oder asthenische (schmelzende) (l. c. § 74; Krit. d. Urt. S. 130). Herbart erklärt die Affecte aus dem Auftreten zu grosser oder zu kleiner Vorstellungsmengen, wobei diese *„beträchtlich von ihrem Gleichgewicht entfernt sind“* (Psychol. als Wiss. § 106, WW. VI, S. 75 ff). Nach Beneke entsteht der Affect aus einer Ausgleichung plötzlich entstandener Überreizung (Lehrb. d. Ps. S. 181). Affect ist nach Schopenhauer *„eine durch unmittelbar dargebotene, anschauliche Motive hervorgerufene so starke Bewegung des Willens, dass sie für die Zeit ihrer Dauer den Gebrauch der Erkenntniskräfte hindert und hemmt“* (Neue Paralipomena S. 401). Volkmann bestimmt den Affect als *„Gemütsbewegung, Gemütserschütterung“* (Lehrb. d. Ps. II, 390). Rein physiologisch sucht A. Lehmann die Affecte als Wirkungen körperlicher Functionsveränderungen zu bestimmen (D. Hauptgesetze d. menschl. Gefühlslebens, 1892). Nach Wundt sind die Affecte *„teils unmittelbare Wirkungen der Gefühle auf den Verlauf der Vorstellungen, teils Rückwirkungen dieses Verlaufs auf das Gefühl“* (Grundz. d. physiol. Psych. II[3], 405). Sie sind von den Gefühlen nur relativ unterschieden. *„Wo sich . . eine zeitliche Folge von Gefühlen zu einem zusammenhängenden Verlaufe verbindet, der sich gegenüber den vorausgegangenen und den nachfolgenden Vorgängen als ein eigenartiges Ganzes aussondert, das im allgemeinen zugleich intensivere Wirkungen auf das Subject ausübt als ein einzelnes Gefühl, da nennen wir einen solchen in sich geschlossenen Process von Gefühlen einen Affect“* (Grundriss d. Psych. S. 199). Wundt unterscheidet je nach der Art der Begleiterscheinungen ruhige, sthenische, asthenische, schnelle und langsame Affecte (l. c. S. 204—205). Nach F. Jodl ist der Affect *„das plötzliche Eintreten oder rapide Anschwellen eines auf Vorstellungen beruhenden Gefühls zu solcher Intensität, dass dadurch jeder anderweitige Bewusstseinsinhalt verdrängt wird“* (Lehrb. d. Psych. S. 692). Vgl. Passiones.

Affection (affectio): Zustandsänderung, Erleiden, Erregung, z. B. Sinnesaffection. *„Affectio externa = quae subiecto advenit ob externam causam. Affectio interna = quae manat a subiecti principiis intimis“* (Goclen., Lex. phil., p. 78). Spinoza nennt die Dinge (s. d.) Affectionen der *„Substanz“*. *„Dicimus entis affectiones esse quaedam attributa, sub quibus uniuscuiusque essentiam vel existentiam intelligimus, a qua tamen non nisi ratione distinguuntur“* (Cog. Met. I, 3). Nach Kant beruhen alle Anschauungen, als sinnlich, auf Affectionen, die Begriffe auf Functionen (Krit. d. r. Vern. S. 88). Affectionen sind nach Lotze *„Arten, wie uns zu Mute ist“* (Grundz. d. Log. S. 9). Im engeren Sinne heisst Affection auch so viel wie Zuneigung, Schätzung (pretium affectionis, subjectiver Wert).

Affectional (und Coaffectional) ist nach AVENARIUS dasjenige, wodurch ein Empfindungsinhalt (E-Wert) zu dem wird, was sonst „*Empfinden*“ heisst, z. B. „*Druck*“ zu „*gedrückt werden*“ und „*drücken*“ (Krit. d. r. Erf. II, S. 23, S. 89f.).

Affectlosigkeit, s. Apathie.

Afficiren (afficere): einen Zustand bewirken, erregen, berühren. „*Affici = informari, disponi, moveri, variari, impressionem recipere. Est igitur πάσχειν. — Obiecta dicuntur nos afficere*“ (GOCLEN., Lex. phil., p. 79). DESCARTES: „*a re . . . quae sensus nostros afficit*“ (Pass. an. II, 1, p. 24). Die Sinne werden von den Gegenständen „*afficirt*“ (KANT, Krit. d. rein. Vern., S. 49), das erkennende Subject wird afficirt oder afficirt sich selbst (KANT, Anthropol. § 7), wobei es sich stets leidend verhält (ibid.). Das „*Afficirt-werden*“ ist „*die Passivität, das Leidend-bestimmt-werden zu ihnen (den sinnlichen Vorstellungen), dieses, dass wir unmittelbar genötigt werden, sie so zu haben, wie wir sie haben*“ (FRIES, Syst. d. Log., S. 37). — Vgl. Wahrnehmung.

Affinität (affinitas): Verwandtschaft. Logische Affinität ist die Verwandtschaft von Begriffen. Psychologische Affinität ist die Ähnlichkeit von Vorstellungen als Grund ihrer Vergesellschaftungen. KANT nennt Affinität „*den Grund der Möglichkeit der Association, sofern es im Objecte liegt*“; diese „*empirische*“ ist die Folge einer ursprünglichen, auf der Einheit des Selbstbewusstseins beruhenden „*transcendentalen*“ Affinität (Krit. d. rein. Vern. S. 125—126, 132). In der „Anthropologie“ definirt KANT Affinität als „*Vereinigung aus der Abstammung des Mannigfaltigen von einem Grunde*“ (l. c. § 29). Das „*Gesetz der logischen Affinität*“ lautet nach FRIES: „*Jede zwei gegebenen Nebenarten grenzen so aneinander, dass sich ein stetiger Übergang von der einen zur andern denken lässt*“ (Syst. d. Log. S. 105).

Affirmation: Bejahung, Bekräftigung.

Affirmativ (affirmo), bejahend, ist ein Urteil, in welchem ein Merkmal als zu einem Gegenstande gehörig anerkannt oder diesem zuerkannt wird. Vgl. Urteil.

Agathologie: die Lehre vom Guten (*ἀγαθὸν*) und von den Gütern, ist ein Teil der Ethik.

Agens (*τὸ ποιοῦν*): das Thätige, Wirksame. Eine scholastische Ansicht besagt: „*agens est nobilius patiente*“ (AUGUSTINUS, THOMAS VON AQUINO, Summa theol. I, qu. 79, art. 2, u. a.), was auf des ARISTOTELES „*ἀεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος*“ (De anima III, 5, 430a, 18) zurückgeht.

Agglutination (Anleimung) ist die einfachste Form der apperceptiven Verbindung (WUNDT, Log. I, 27).

Aggregat (aggregatum, das Aneinandergereihte) ist der äusserliche, trennbare Zusammenhang von Teilen. So sind nach LEIBNIZ die Dinge zusammengesetzt, Aggregate einfacher Substanzen (Monadol. 2).

Agnosie (*ἀγνωσία*): Unkenntnis, Unwissenheit (= avidjâ; Vedanta). Der Satz des SOKRATES „*ich weiss, dass ich nichts weiss*“ (PLATO, Apol. 21 A) ist der Ausdruck einer Agnosie als Princip eines voraussetzungslosen Erkennens. ARKESILAOS meinte, dass man nichts wissen könne („*negabat esse*

quidnam quod sciri potest"), nicht einmal dies (CICER., Acad. post. I, 45). Ähnlich SANCHEZ: „*Nec unum scio me nihil scire*" (Quod nihil scitur, p. 13).

Agnosticismus (*γνῶσις*, Wissen) ist die Ansicht, dass wir über das eigentliche Wesen der Welt, über die „*Dinge an sich*" nichts wissen können, weil wir in den Schranken unserer Erkenntnisbedingungen eingeschlossen sind. Diese Ansicht ist auch die des Positivismus (s. d.). Der Ausspruch DU BOIS-REYMONDS „*Ignorabimus*" wir werden nicht wissen (Üb. d. Grenzen d. Naturerk. 7, S. 40ff.) kennzeichnet diesen Standpunkt, der alle Metaphysik (s. d.) verwirft. AGNOSTIKER nennen sich u. a. CH. DARWIN und B. CARNERI (Empfind. u. Bewussts. S. 28). HERBERT SPENCERS Weltanschauung, nach welcher das Absolute (s. d.) an sich unerkennbar ist, wird (von PAULSEN, Einleit. in die Philos.) als „*agnostischer Monismus*" bezeichnet.

Agraphie ist die krankhafte Aufhebung des Schreibvermögens (WUNDT, Grundz. d. ph. Psych. I^{3}, 170).

Ähnlichkeit ist Gleichheit zweier Objecte bei teilweiser Verschiedenheit. Ähnlich heisst nach ARISTOTELES, „*was durchaus dieselben Eigenschaften hat oder wenigstens mehr gleiche als ungleiche*", ferner „*das, was von einer Beschaffenheit ist*"; ferner heisst ähnlich, „*was von solchen Eigenschaften, die sich in die gegenteiligen verändern können, die meisten oder die hauptsächlichsten mit einem anderen gemein hat. Das Unähnliche bedeutet das Gegenteil des Ähnlichen*" (*ὅμοια λέγεται τά τε πάντῃ ταὐτὸ πεπονθότα, καὶ τὰ πλείω ταὐτὰ πεπονθότα ἢ ἕτερα, καὶ ὧν ἡ ποιότης μία· καὶ καθ' ὅσα ἀλλοιοῦσθαι ἐνδέχεται τῶν ἐναντίων, τούτων τὸ πλείω ἔχον ἢ κυριώτερα ὅμοιον τούτῳ. ἀντικειμένως δὲ τοῖς ὁμοίοις τὰ ἀνόμοια* (Metaph. V, 9, 1018a, 15 sqq.). BOËTHIUS bestimmt Ähnl. als „*rerum differentiarum eadem qualitas*". Ähnlichkeit ist nach CAMPANELLA „*influxus unitatis participiumque*" (Dial. I, 6, p. 141). CHR. WOLF nennt zwei Dinge ähnlich, „*wenn dasjenige, woraus man sie erkennen und voneinander unterscheiden soll, oder wodurch sie in ihrer Art determiniret werden, beiderseits einerlei ist*" (Vern. Gedank. I, § 18). „*Similitudo est identitas eorum, per quae entia a se invicem discerni debebant*" (Ont. § 195). Die Wichtigkeit der Ähnlichkeit von Dingen für die Erkenntnis betont HUME (Treat. I, sct. 7, S. 38).

Ähnlichkeitsassociation, s. Association.

Ähnlichkeitshypothese, s. Wiedererkennen.

Ahnung (Ahndung) nennt FRIES „*die Überzeugung nur aus Gefühlen ohne bestimmten Begriff*", aus welcher der Glaube an das Göttliche entspringt (Syst. d. Log. S. 423ff.), also dasselbe, was bei JACOBI u. a. Glaube (s. d.) heisst.

Ahrimân (Angromainju): das „*böse Princip*" der Perser.

Ahuramazda (Ormuzd): „*Geist*", „*grosser Gott*", „*weiser Gebieter*", die gute Gottheit der Perser.

Akademie heisst (nach dem Haine des Heros Akademos, wo PLATO seine philosophische Schule begründete) die unmittelbar an PLATOS Lehren sich anlehnende philosophische Richtung. Man unterscheidet meist fünf „*Akademien*": die ältere (Stifter: SPEUSIPPOS, dann XENOKRATES, KRATES, POLEMON, KRANTOR), die mittlere (Stifter: ARKESILAOS), die jüngere

(Stifter: KARNEADES), die vierte (PHILO von Larissa) und fünfte Akademie (ANTIOCHOS von Askalon). Während die erste Akademie sich auf die letzten (pythagoreïsirenden) Anschauungen PLATOS stützt, nimmt die zweite und dritte einen skeptischen Standpunkt ein, wogegen die beiden letzten Akademien dem Eklekticismus (s. d.) huldigen (SEXTUS EMP., Adv. math. I, 220). Eine neue „*Akademie*" wurde zur Zeit der Renaissance von COSMO VON MEDICI (1440) begründet, deren erster Leiter GEORGIOS GEMISTHOS PLETHON war. Den ersten Anlass zur Gründung von Akademien der Wissenschaften in Deutschland, nach Muster der seit Anfang des 17. Jahrhunderts bestehenden Pariser Akademie, gab LEIBNIZ; die erste derselben war die zu Berlin.

Akatalepsie (*ἀκαταλῆψία*), vgl. Aphasie.

Akosmie (*ἀκοσμία*): der Zustand vor der Weltbildung (PLUTARCH, De an. procr. 5, 4).

Akosmismus (*κόσμος*, Welt) wird der Pantheïsmus (s. d.) genannt, sofern nach ihm die Welt kein selbständiges Sein ausserhalb der Gottheit hat, nicht unabhängig von dieser existiren kann, so dass eigentlich Gott das allein wahrhaft Existirende, Wirkliche ist. Das System SPINOZAS, in welchem „*die Welt nur als ein Phänomen, dem nicht wirkliche Realität zukomme, bestimmt wird*", verdient diesen Namen und nicht den des Atheïsmus (HEGEL, Encykl. § 50), vielleicht auch die Lehren MALEBRANCHES, BERKELEYS, FICHTES und SCHOPENHAUERS, wenn auch in etwas verändertem Sinne.

Akribie (*ἀκριβεία*): Genauigkeit, Sorgsamkeit (ARISTOTELES, Eth. Nicom. I, 6, 1098 a, 27).

Akroamatisch (*ἀκροάματα*, das Hörbare; ARISTOT., Eth. Nic. X, 2, 1173 b, 18) heissen diejenigen Abhandlungen des ARISTOTELES, welche aus zusammenhängenden Vorträgen (*ἀκροάσεις*; Met. II, 2, 994 b, 32) hervorgegangen und streng philosophischen Inhalts sind; sie werden auch esoterisch (s. d.) genannt. Den Gegensatz zu „*akroamatisch*" bildet „*erotematisch*" (Methode der Fragestellung).

Akroame sind begriffliche Grundsätze (FRIES, Syst. d. Log., S. 411).

Aksharam: das Unvergängliche (Upanishad).

Alexandriner. Die durch ihren Wohlstand ausgezeichnete ägyptische Stadt Alexandria war seit dem 3. Jahrh. v. Chr. mehrere Jahrhunderte hindurch der Sitz regen wissenschaftlichen Lebens und verschiedener philosophischer Lehrgebäude, die meist griechische mit orientalischen (jüdischen) Elementen zu verschmelzen suchen (ARISTOBULOS, PHILO JUDAEUS, NEUPYTHAGOREER, PYTHAGOREÏSIRENDE PLATONIKER, NEUPLATONIKER). Die Hauptvertreter der christlichen Schule von Alexandria im 3. Jahrh. n. Chr. sind CLEMENS und ORIGENES VON ALEXANDRIA.

Alexandrinismus. Zur Zeit der Renaissance bilden sich zwei Parteien der Aristoteliker (s. d.), deren eine (POMPONATIUS, SIMON PORTA u. a.) an der Lehre des ARISTOTELES in der Fassung und Commentirung des ALEXANDER VON APHRODISIAS festhält, während die andere den Averroïsmus (s. d.) vertritt.

Alexie heisst die krankhafte Unfähigkeit zu lesen.

Algorithmus proportionum ist die von Nicole Oresme († 1382) eingeführte Rechnung mit Bruchpotenzen, wobei teilweise schon Buchstaben als Zahlen dienten (Lasswitz, Gesch. d. Atom. I, 281). Nach Goclen. (Lex. phil.) bezeichnet man als Algorithmus *„rationum putationes seu ἀριθμούς, corrupta voce Graeca a Saracenis"*. Gegenwärtig heisst Algorithmus der Logik *„die symbolische Darstellung der logischen Operationen, bei welcher diese sowie die Begriffe durch Zeichen fixirt, und aus den allgemeinen Gesetzen des Denkens die Verfahrungsweisen entwickelt werden, denen die Zeichen zu unterwerfen sind, um aus bestimmten Verbindungen derselben andere abzuleiten und deren logische Deutung zu finden"* (Wundt, Log. I, 218; J. Delboeuf, Logique algorithmique, 1877).

All (*τὸ πᾶν* im Unterschied von *ὅλον*, das Ganze; Aristot. Met. V, 26, 1024a, 38; so auch bei den Stoikern; Plutarch, Ep. II) bedeutet ein einheitliches Ganzes, zuletzt den Inbegriff alles Seienden, das Universum. Vgl. Welt.

Allbeseelung, s. Pampsychismus.

All-Eine (*ἓν καὶ πᾶν*) nennt Xenophanes das von ihm als göttliche Einheit gedachte Universum (Simplic. ad. Arist. Phys. fol. 56, Diels p. 22). Patritius spricht von dem „Un-omnia" (Panarch. 7; Stöckl III, 185).

Alleinheitslehre, s. Pantheïsmus.

Allgegenwart (omnipraesentia) heisst Gottes Sein und Wirken in allem und jedem, das Nichtgebundensein Gottes an einen Ort.

Allgemein ist das allen Gemeinsame, was einer Vielheit von Gegenständen gleicherweise eigentümlich ist, was zu jeder Zeit und an jedem Orte anzutreffen ist (eine Eigenschaft, ein Geschehen, ein Gesetz). Das Allgemeine deckt sich mit der Art oder Gattung (s. Universalien).

Aristoteles, der, wie Plato, dem Allgemeinen einen höheren Erkenntniswert als dem Einzelnen zuschreibt, versteht darunter das, was einer Mehrzahl von Dingen naturgemäss zukommt (*λέγω δὲ καθόλου μὲν ὃ ἐπὶ πλειόνων πέφυκε κατηγορεῖσθαι, καθ' ἕκαστον δὲ ὃ μή*, De interpret. VII, 17a, 39), was einem Dinge dem vollen Umfange nach, an sich, zukommt (*ὃ ἂν κατὰ παντός τε ὑπάρχῃ καὶ καθ' αὑτὸ καὶ ᾗ αὐτό*, Anal. post. I, 4, 73b, 26). Das Allgemeine ist (im Gegensatz zu Plato, s. Idee) kein Ding für sich, sondern besteht in den Dingen einer Art (Met. VII, 10, 1035b, 27). Begrifflich und dem Wesen nach (*κατὰ τὸν λόγον*) ist das Allgemeine das Frühere, wenn es auch für uns in der Erkenntnis das Spätere ist (Met. VII, 1018b, 33). Nur vom Allgemeinen giebt es Wissen (*ἡ δ' ἐπιστήμη τῶν καθόλου*, De an. II, 5). Die Scholastiker erklären das Allgemeine bald als selbständig ausser oder in den Dingen Seiendes, bald als bloss begrifflich-sprachliches Gebilde. Für die Erkenntnis des Allgemeinen gilt meist der Satz: *„Intellectus agens causat universale abstrahendo a materia"* (Thomas, Sum. theol. I, qu. 79, art. 5). Ferner: *„scientia est universalium"* (Thomas, De an. II, 12b). Den Nominalisten (s. d.) ist das Allgemeine nichts als das Zusammen vieler Einzelner: *„universale non est nisi convenientia plurium individuorum"*, wie Roger Bacon meint, mit der Bemerkung: *„singulare est melius quam universale"* (Opus m. p. 383; Prantl, Gesch. d. Log. III, 126). — Nach Locke ist, was man allgemein nennt, nur Product des Denkens und dessen Fähigkeit, vieles Einzelne mit einem Wort zu bezeichnen (Ess. conc. hum. und. III, C. 3, § 11). *„Allgemeinheit gehört*

nicht den Dingen selbst an . . . Verlässt man daher das Einzelne, so ist das Allgemeine, was übrig bleibt, nur ein von uns selbst gemachtes Geschöpf; seine allgemeine Natur ist nur die von dem Verstande ihm beigelegte Fähigkeit, vieles Einzelne zu bezeichnen und darzustellen" (ibid.). Allgemeinheit besteht nach BERKELEY in der Beziehung, in welcher etwas zu anderen Einzelnen steht (Principl. XV). Ein Wort wird allgemein, „*indem es als Zeichen gebraucht wird nicht für eine abstracte allgemeine Idee, sondern für mehrere Einzelideen, deren jede es besonders im Geiste anregt*" (l. c. XI). Nach KANT entstammt die wahre Allgemeinheit nicht aus der Erfahrung (diese giebt nur comparative Allg.), sondern aus den ursprünglichen Functionen des Denkens (s. a priori). Die Erfahrung „*sagt uns zwar, was da sei, aber nicht, dass es notwendigerweise, so und nicht anders, sein müsse. Eben darum giebt sie uns auch keine wahre Allgemeinheit*" (Krit. d. rein. Vern. S. 35). — „*Erfahrung giebt niemals ihren Urteilen wahre oder strenge, sondern nur angenommene und comparative Allgemeinheit (durch Induction), so dass es eigentlich heissen muss: soviel wir bisher wahrgenommen haben, findet sich von dieser oder jener Regel keine Ausnahme*" (l. c. S. 648—649). „*Si omnes spatii affectiones nonnisi per experientiam a relationibus externis mutuatae sunt, axiomatibus geometricis non inest universalitas, nisi comparativa*" (De mund. sens. sct. 3, § 15). HEGEL bestimmt das Allgemeine als Product des Denkens, die Bestimmtheit oder Form der Gedanken (Encykl. § 54), betont aber: „*Das Allgemeine der Dinge ist nicht ein Subjectives, das uns zukäme, sondern vielmehr als ein dem transitorischen Phänomen entgegengesetztes Noumen das Wahre, Objective, Wirkliche der Dinge selbst, wie die platonischen Ideen*" (Naturphil. S. 16—17). HERBART sieht in dem Allgemeinen nur eine „*Abbreviatur, zur Bequemlichkeit, ohne irgend eine eigene Bedeutung*" (Met. II, 417); begriffliche Allgemeinheit ist ein logisches Ideal. FRIES lässt die Vorstellung des Allgemeinen „*aus der Selbstthätigkeit der reinen Vernunft*" entspringen (Syst. d. Log. S. 94). Nach K. L. MICHELET ist das Allgemeine das wahrhaft Seiende in allem, das Wesen der Welt (Vorl. über d. Persönl. Gott. S. 81). Auch nach WHEWELL stammt die Allgemeinheit von Sätzen aus unserem Geiste (Phil. of Induct. I, S. 257 ff.). Das Allgemeine ist nach LOTZE, „*was in mehreren voneinander verschiedenen Vorstellungen gemeinsam, gleichartig vorkommt*" (Grundz. d. Log. S. 11). A. LANGE findet das Allgemeine schon in den Empfindungen enthalten (Gesch. d. Mater. II[5], 80). DROBISCH unterscheidet wie HEGEL eine abstracte und concrete Allgemeinheit (Gattung — Art; Neue Darst. d. Log.[5], § 19, S. 22). E. DÜHRING führt die Allgemeinheit der Gattung auf Ursächlichkeit zurück: „*Die Gattungen und Arten, also überhaupt die gegenständlich fixirten Allgemeinheiten, sind das, was sie sind, nicht bloss durch Einerleiheit, sondern auch durch Ursächlichkeit*" (Log. S. 196—197). In der Allgemeinheit sieht J. BAUMANN „*nichts als eine mehr oder minder verbreitete Thatsächlichkeit*" (Philos. als Orient. üb. d. Welt S. 154). v. KIRCHMANN versteht unter dem Allgemeinen 1) eine Beziehungsform, 2) das damit Bezogene, d. h. die Begriffe und die Gesetze, welche in den Gebieten der betreffenden Wissenschaft bestehen (Kat. d. Phil. S. 61). WUNDT stellt als Kriterium (Kennzeichen) der Allgemeinheit die Eigenschaft auf, „*dass jeder Begriff aus Elementen besteht, die in mehr oder minder zahlreiche Begriffe eingehen, und deren besondere Mischung und Verbindungsweise allein das Wesen des einzelnen Begriffs ausmacht*" (Log. I, 96). A. RIEHL unterscheidet drei Arten des Allgemeinen: das

Objective (s. d.), das Allgemeine als Schlussergebnis und das rationell Allgemeine als Folge der Gewissheit eines Urteils (Phil. Kritic. II, 1, S. 223—224). SCHUPPE definirt „*allgemein*“ als „*etwas, was vielen gemeinsam sein kann*“ (Log. S. 79). Im Unterschiede vom numerisch Allgemeinen ist das inhaltlich Allgemeine „*das Vorgestellte, sofern es durch seinen Inhalt das verschiedenen Gegenständen Gemeinsame umfasst*“ (l. c. S. 89); es zerfällt in das unbestimmt, erweitert, typisch und abstract Allgemeine (l. c. S. 89—95). Das Allgemeine ist schon im Einzelnen enthalten als ein Stück der Wirklichkeit (l. c. S. 92). Das Gleiche meint SCHUBERT-SOLDERN; das Allgemeine ist nicht erst Resultat einer Induction (Viertelj. 21. Bd., S. 151). AVENARIUS: „*Sofern das Individuum mit Setzung eines A eine tautotische Kette mit omnivikarialem Charakter entwickelt, entwickelt es eben damit als E-Wert eine ‚Verallgemeinerung‘ bez. eine ‚Allgemeinheit‘*“ (Krit. d. r. Erf. II, 110). Vgl. Universalien, Allgemeinvorstellung, Allgemeingültig, Begriff.

Allgemeine Begriffe, s. Begriff.

Allgemeingültig ist jedes Urteil, das allgemeine Geltung hat und beansprucht, d. h. das von allen Denkenden in gleicher Weise gefällt wird oder gefällt werden könnte (müsste). Allgemeingültigkeit ist nach KANT eines der Merkmale des Apriorischen (s. d.). Objective Allgemeingültigkeit ist die von allgemein-notwendigen Erkenntnissen, subjective oder ästhetische bezieht sich auf das Verhältnis des Gefühles der Lust und Unlust zu den einzelnen Subjecten (Krit. d. Urt. § 8, S. 57ff.). Allgemeingültig ist nach RIEHL „*eine Wahrnehmung, wenn und sofern sie gesetzmässig ist, wenn unter denselben objectiven wie subjectiven Umständen immer nur eine und dieselbe bestimmte Wahrnehmung möglich ist*“ (Ph. Krit. II, 2, S. 70). WUNDT erklärt das Allgemeingültige als das, „*was für jeden Evidenz*“, was anschauliche Überzeugung besitzt (Log. I, 78). Allgemeingültig ist nach B. ERDMANN „*ein Urteil, wenn sein Gegenstand, d. i. das in Subject und Prädicat Vorgestellte, für alle der gleiche, objectiv oder allgemein gewiss, und die Aussage über den Gegenstand, die es vollzieht, denknotwendig ist*“ (Log. I, S. 6). Allgemeingültigkeit ist das „*Geltungsbewusstsein*“, die „*Denknotwendigkeit des seiner logischen Immanenz nach gewissen Vorgestellten*“ (l. c. S. 281).

Allgemeinvorstellung (notio, repraesentatio communis, generalis) ist die Vorstellung des mehreren Dingen Gemeinsamen, entstehend durch Verdunkelung des Verschiedenen. Die meisten unserer Vorstellungen sind Allgemeinvorstellungen, besonders die des Kindes. Das weiss schon ARISTOTELES (*ἔστι δ' ἡμῖν πρῶτον δῆλα καὶ σαφῆ τὰ συγκεχυμένα μᾶλλον . . . διὸ ἐκ τῶν καθόλου εἰς τὰ καθ' ἕκαστα δεῖ προιέναι;* Phys. I, 1, 184a, 21 sqq.). Das Vorhandensein besonderer Allgemeinvorstellungen ohne bestimmten Inhalt bestreitet zunächst LOCKE: „*Words become general, by being made the signs of general ideas; and ideas become general, by separating from them the circumstances of time and place and any other ideas, that may determine them to this or that particular existence*“ (Ess. III, ch. 3, § 6, p. 437), dann besonders scharf BERKELEY; eine Vorstellung, die an und für sich immer ein Einzelnes ist, wird dadurch allgemein, dass sie dazu verwendet wird, alle anderen Einzelvorstellungen derselben Art zu vertreten (Principl. XII). Ihm schliesst sich HUME an: „*Allgemein wird eine Einzelvorstellung, indem ein allgemeiner Name mit ihr verknüpft wird*“ (Treat. sct. 7, S. 37); es besteht eine Tendenz, von

einer Vorstellung zu ähnlichen überzugehen (ibid.). „*Some ideas are particular in their nature, but general in their representation . . . A particular idea becomes general by being annexed to a general term*“ (l. c. S. 330). Nach James Mill giebt es eine „*general idea*“, sofern „*we can group all individuals of a certain description into one class, to which class we give a name, equally applicable to every individual*“ (Anal. C. 15). Nach Morell entsteht die „*general representation*“ durch Verschmelzung des Gleichartigen mehrerer Vorstellungen zu einer gemeinsamen („*common representation*“; El. of Psych. I, 204 ff.). — Ueberweg erklärt die Allgemeinvorst. folgendermassen: „*Wenn mehrere Objecte in gewissen Merkmalen und somit die Einzelvorstellungen von denselben in einem Teile ihres Inhalts übereinstimmen, so entsteht durch Reflexion auf die Gleichartigkeit und Abstraction von den ungleichartigen Merkmalen infolge des psychologischen Gesetzes der Miterregung der gleichartigen psychischen Elemente und gegenseitiger Verstärkung des Gleichartigen im Bewusstsein die allgemeine Vorstellung*“ (Log.[5]). Nach Wundt ist eigentlich jede Vorstellung eine „*Allgemeinvorstellung*“, insofern in der Erinnerung das Ungleichartige gegenüber dem Gleichen zurücktritt (Log. I, 41); eine Vorstellung wird allgemein durch den sie begleitenden „*Nebengedanken*“, dass sie seine ganze Gattung vertritt (ibid.). B. Erdmann definirt die Allgemeinvorstellung als „*eine solche, deren Gegenstand das mehreren Einzelgegenständen Gemeinsame enthält*“ (Log. I, S. 88). Allgemeinvorstellungen sind nach O. Külpe Resultate von Veränderungen und Verschmelzungen ähnlicher Vorstellungsbestandteile (Grundr. d. Psych. S. 209).

Allgenugsamkeit (Aseïtas) heisst Gottes in sich ruhendes, unabhängiges Sein.

Allheit (Totalität) ist „*Vielheit als Einheit betrachtet*“ (Kant, Krit. d. r. Vern., S. 99).

Allmacht (omnipotentia) ist Gottes unbedingtes Können dessen, was in seinem Willen liegt.

Allsinn bedeutet in der Schule Schellings und Hegels einen Sinn, der als die Einheit des äusseren und inneren Sinnes unmittelbar die Eigentümlichkeiten der Dinge erfassen soll (vgl. Volkmann I, 311).

Allweisheit und **Allwissenheit** sind Attribute Gottes, der alles Seiende gewissermassen mit einem Blick überschaut, während wir Menschen discursiv (s. d.) erkennen.

Alogisch (*ἄλογον*): unbegründet, unvernünftig, vernunftlos (Aristoteles: *ἀξίωμα ἄλογον*; Phys. VIII, 1, 252a, 24). Alogisch nennen die Stoiker die Affecte (Stob. Eclog. II, 6, 168). Alogisch ist der „*Wille*“ (s. d.) Schopenhauers. Bei E. v. Hartmann ist der Wille das Alogische, das von der Idee, dem Logischen, erlöst wird (Phil. d. Unbew.). Vgl. Seelenvermögen.

Altera pars Petri heisst der zweite, vom Urteil handelnde Teil der „*Summulae logicales*“ des Petrus Ramus.

Alteritas ist die scholastische (Boëthius, Comm. zur Isagoge, p. 33) Übersetzung der Aristotelischen *ἑτερότης*, Andersheit (*λέγω γὰρ γένους διαφορὰν ἑτερότητα ἢ ἕτερον ποιεῖ τοῦτο αὐτό*; Met. X, 8, 1058a, 7) (Plato: *ἕτερον*). „*Alteritas videtur significare ipsam divisibilitatem sive duitatem differentiae omnis et distinctionis originae*“ (Goclen., Lex. phil., p. 85).

Alternative Urteile sind solche Urteile, die miteinander vertauscht werden können, ohne dass der Sinn des Beurteilten verändert wird; oder auch disjunctive Urteile in der Form: „*S ist entweder P_1 oder P_2*“ oder „*S ist entweder P oder nicht P*“ (Wundt, Log. I, 179, 196).

Alterniren: wechseln, sich ablösen, für einander eintreten oder gesetzt werden (z. B. Urteile). Ein Urteil von der Form „*S ist entweder P oder nicht P*“ ist nach Wundt „*negativ alternirend*“ (Log. I, 196).

Altruismus (alter, der andere) heisst bei A. Comte im Gegensatze zum Egoismus (s. d.) das aus uneigennützigen Beweggründen, aus Neigung gegen den Mitmenschen, selbst mit Unterdrückung der eigenen Wohlfahrt erfolgende Handeln. Den Altruismus vertritt im Princip bereits die Schule der englischen Moralisten des 17. und 18. Jahrhunderts, welche das Sittliche aus ursprünglichen Neigungsgefühlen (Sympathie, s. d.) erklärt (Cumberland, Shaftesbury, Hutcheson, Butler, Paley, A. Smith). Auch Leibniz und Chr. Wolf huldigen dem Altruismus. Nach A. Comte (Cours de philos. positive) ist der Altruismus die Basis aller Kultur und Sittlichkeit. Die moderne Ethik (s. d.) erkennt dies durchaus an. — A. Meinong nennt ein Begehren altruistisch, „*wenn dabei das Wohl des andern als solches entscheidend ist*“ (Werttheor. S. 99); es ist selbstisch-altruistisch (z. B. Liebe zur Familie) oder unselbstisch-altruistisch (allgemeine Menschenliebe) (l. c. S. 103).

Alyta (*ἄλυτα*), das Unauflösliche, heissen die Trugschlüsse der Megariker.

Amechanisch nennt R. Avenarius das Seelische (Weltbegr. S. 26 ff.). Vgl. Psychisch.

Amethodisch: ohne Methode, unplanmässig.

Amphibolie (*ἀμφιβολία*, was nach zwei Seiten hin fällt): Zwiefältigkeit, Zweideutigkeit, ist bei Aristoteles der Name einer sophistischen Schlussform (De soph. elench.). So auch bei den Stoikern: *ἀμφιβολία δέ ἐστι λέξις δύο ἢ καὶ πλείονα πράγματα σημαίνουσα λεκτικῶς καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ ἔθος* (Diog. L. VII, 1, 62). „*Transcendentale Amphibolie*“ nennt Kant die „*Verwechselung des reinen Verstandesobjects mit der Erscheinung*“ (Krit. d. rein. Vern. S. 245); einer solchen habe sich besonders Leibniz schuldig gemacht dadurch, dass er Beziehungen, die nur für die Erfahrung und das Wahrnehmbare Geltung und Sinn haben, auf die Dinge an sich anwendete (l. c. S. 243 ff.).

Analgesie: Unempfindlichkeit für Schmerz (*ἄλγος*).

Analog (*ἀνάλογος*; Aristot. Met. 1043 a, 5): ähnlich, sich gleich verhaltend.

Analogie (*ἀναλογία*): Ähnlichkeit, bedeutet bei Aristoteles Ähnlichkeit im allgemeinen und arithmetisch-geometrische Proportion (Eth. Nic. V, 6, 1131 a, 31, b 13; 1133 a, 10; Phys. IV, 8, 215 b, 29). — In dieser Bedeutung von proportio gebraucht Quintilian das Wort. Analogie ist nach Kant „*eine vollkommene Ähnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen*“ (WW. IV, 105). Tetens definirt Analogie durch „*Einerleiheit in den Verhältnissen der Beschaffenheit*“ (Phil. Vers. I, S. 20). Analogien sind nach Th. Lipps „*Urteilsübertragungen oder Übergänge einer Vorstellungsnötigung von Ähnlichem auf Ähnliches*“ (Grundt. d. Seelenl. S. 459). Methode der psycho-

physischen Analogien ist nach WUNDT (Phil. Stud. XIII. Bd., S. 57) das *„Verfahren, welches allgemein zwischen physiologischen und psychologischen Thatbeständen irgend welche Ähnlichkeiten des Verhaltens feststellt“.*

Analogien der Empfindung heissen die durch ähnliche Gefühlslagen vermittelten Verwandtschaften von Empfindungen verschiedener Sinnesgebiete (z. B. zwischen hohen Tönen und hellen Farben) (NAHLOWSKY, D. Gefühlsleben, S. 147; C. HERMANN, Ästh. Farbenlehre, S. 45 ff.; WUNDT, Grundz. d. phys. Psych., I³, 530; A. RIEHL, D. philos. Kritic., II, 1, S. 71). Vgl. Audition colorée.

Analogien der Erfahrung sind nach KANT Regeln, nach welchen *„aus Wahrnehmungen Einheit der Erfahrungen entspringen soll“* (Krit. d. rein. Vern. S. 173). Der allgemeine Grundsatz derselben lautet: *„Alle Erfahrungen stehen, ihrem Dasein nach, a priori unter Regeln der Bestimmung ihres Verhältnisses untereinander in einer Zeit“* (l. c. S. 170). Da nun die drei modi (Arten) der Zeit Beharrlichkeit, Folge und Zugleichsein sind, so ergeben sich drei Analogien: *1) „Alle Erscheinungen enthalten das Beharrliche (Substanz) als den Gegenstand selbst und das Wandelbare als dessen blosse Bestimmung, d. i. eine Art, wie der Gegenstand existirt.“ 2) „Alles, was geschieht, setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt.“ 3) „Alle Substanzen, sofern sie zugleich sind, stehen in durchgängiger Gemeinschaft“* (*„Wechselwirkung“*) (l. c. S. 170—196). Da diese Analogien Folgesätze der Kategorien (s. d.) sind, sind sie wie diese streng allgemeingültig, apriorisch (s. d.), von der einzelnen Wahrnehmung unabhängig. Sie bilden nach KANT die Grundlage der Naturerkenntnis (vgl. E. LAAS, Kants Analog. d. Erfahr.).

Analogieschluss ist ein Schluss per analogiam, d. h. von der Übereinstimmung zweier Gegenstände in mehreren Punkten auf die Gleichheit oder Ähnlichkeit auch in den anderen oder in einigen anderen. Bei ARISTOTELES heisst dieser Schluss *παράδειγμα* (exemplum), er geht vom Ähnlichen auf Ähnliches (Rhetor. I, 2, 1357 b, 25—30; Anal. prior. II, 24). In der Pseudogalenischen *Εἰσαγωγή* kommt ein Schluss *κατὰ τὸ ἀνάλογον* vor (PRANTL, Gesch. d. Log. I, 608). THEOPHRAST bezeichnet mit *συλλογισμοὶ κατ' ἀναλογίαν* einen Schluss aus hypothetischen Vordersätzen (PRANTL, l. c. I, 381, 391). BOËTHIUS, der Commentator des ARISTOTELES, übersetzt *παράδειγμα* durch exemplum (Opera ed. BASIL. 1546, p. 864). — HUME rechnet die Analogieschlüsse zu den Schlüssen der Wahrscheinlichkeit (s. d.) als solche, welche auf einem minderen Grad der Ähnlichkeit zwischen Ursachen und Wirkungen beruhen (Treat. III, sct. 12, S. 195). — Ein Analogieschluss entsteht nach WUNDT, *„wenn aus der nachgewiesenen Übereinstimmung mehrerer Gegenstände oder Ereignisse in Bezug auf gewisse Eigenschaften oder Bedingungen die Übereinstimmung der nämlichen Gegenstände oder Ereignisse in Bezug auf andere Eigenschaften oder Bedingungen gefolgert wird“* (Log. I, 309). Die Anwendung des Analogieschlusses auch im Gebiete der Philosophie hält WUNDT (Log. I, 402) wie J. ST. MILL (Log. II, 17) für unentbehrlich.

Analogieverfahren ist die Anwendung des Analogieschlusses (s. d.) zum Zwecke von (philosophischen) Erkenntnissen. LEIBNIZ macht davon ausgiebigen Gebrauch (*„tout comme chez nous“*). Die Existenz von Mitmenschen wird meist durch dieses Verfahren philosophisch festgestellt, u. a. von BERKELEY.

Analogismus, s. Analogieverfahren.

Analogon rationis (Vernunftähnliches) nennt LEIBNIZ die Tierseele, welche mittelst Gedächtnisses und Erwartung ähnlicher Fälle eine Art Denken vortäuscht (Monadol. 26, 28). So auch CHR. WOLF (Psych. empir. § 506; Psych. rat. § 765; Vern. Ged. I, § 872).

Analyse (*ἀνάλυσις*, Auflösung) heisst jede Zerlegung eines Gegenstandes, insbesondere eines Begriffes oder eines zusammengesetzten Bewusstseinsinhaltes (logische, psychologische Analyse). Als Begriffszerlegung bestimmt die Analyse schon ARISTOTELES (Eth. Nic. III, 5, 1120 sqq.); mittelst ihrer gelangt man vom Besonderen zum Allgemeinen. ALEXANDER v. APHRODISIAS unterscheidet Analyse und Synthese. *Ἀναλυτικὰ δέ, ὅτι ἡ παντὸς συνθέτου ἐξ ὧν ἡ σύνθεσις αὐτοῦ ἀναγωγή, ἀνάλυσις καλεῖται, ἀντεστραμμένως γὰρ ἡ ἀνάλυσις ἔχει τῇ συνθέσει ἡ μὲν γὰρ σύνθεσις ἀπὸ τῶν ἀρχῶν ὁδός ἐστιν ἐπὶ τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν, ἡ δὲ ἀνάλυσις ἐπάνοδός ἐστιν ἐπὶ τὰς ἀρχὰς ἀπὸ τοῦ τέλους εἰς τὰ ἐξ* (PRANTL I, 623). — Später (J. ST. MILL) wird Analyse auch das Verfahren der Induction (s. d.) genannt. KANT: *„Analysis, priori sensu sumta, est regressus a rationato ad rationem, posteriori autem significatu, regressus a toto ad partes ipsius possibiles s. mediatas h. e. partium partes“* (De mund. sens. sct. I, § 1). Nach WUNDT (Log. II, C. 1) ist die Analyse die ursprünglichste Erkenntnisoperation, *„welche durch die natürliche Beschaffenheit der Erfahrungsobjecte in der Regel zuerst angeregt wird“*. Sie gliedert sich in drei Stufen: 1) die elementare Anal., mittelst welcher eine Erscheinung in ihre Teilerscheinungen zerlegt wird (z. B. die chemische An.); 2) die causale Anal., welche die zerlegten Bestandteile in ihren gegenseitigen Beziehungen erklärt (physikal., psychol. An.); hier erscheinen als wichtig die Principien der Isolation einzelner Elemente zum Zwecke genauerer Untersuchung, und der Variation der Elem. (beim experimentellen Verfahren); 3) die logische Anal., die Zerlegung einer zusammengesetzten Thatsache in ihre einfachen Bestandteile mit Rücksicht auf die logischen Beziehungen unter denselben (besond. in der Mathematik). Als die Grundformen der Analysis betrachtet WUNDT das disjunctive, Abhängigkeits- und Bedingungsurteil. Auf der Analyse beruht auch die Abstraction (s. d.). In einer Analyse besteht auch das Urteil (s. d.), wogegen CHR. SIGWART nur *„die Vorbereitung des Urteilsactes, nicht diesen selbst“* als Analyse betrachtet (Log. I², S. 130), welche Ansicht auch W. JERUSALEM hat (D. Urteilsfunct. S. 75). RIEHL unterscheidet eine analytische, synthetische und analyt.-synthet. Function des Bewusstseins. *„Mittelst der ersten wird das Beharrliche vom Veränderlichen unterschieden, durch die zweite die Veränderung mit ihrem Grunde verknüpft, durch die dritte endlich alles Wirkliche, Dinge und Vorgänge, als zu einer und derselben Welt gehörig, jedes einzelne als Teil des Ganzen der Natur gedacht“* (Ph. Krit. II 2, S. 68). Jede Analyse ist, nach SCHUPPE (Log. S. 98), eine Erweiterung der Erkenntnis und zugleich eine Synthese (s. d.), insofern *„das als im Ganzen enthalten entdeckte Moment bis dahin unbekannt war“*. — Die analytische Methode ist die der Induction (s. d.); sie wird auch progressive (vom Besonderen zum Allgemeinen fortschreitende) M. genannt, auch methodus resolutionis (HOBBES. Logik von PORT ROYAL IV, 2). Vgl. Methode.

Analytik (*ἀναλυτικὴ τέχνη*) ist nach ARISTOTELES die Kunst des *ἀναλύειν*, der Zergliederung des Denkens in seine Bestandteile (Rhetor. I, 4, 1359 b, 10),

weshalb er auch seinen logischen Untersuchungen den Namen *τὰ ἀναλυτικα* giebt (Analytica priora: Lehre vom Schlusse, Anal. posteriora: Lehre vom Beweise). Joh. Scotus Erigena erklärt: *„Ἀναλυτική enim est disciplina, quae visibilium imaginum interpretationem in invisibilium intellectuum uniformitatem resolvit omni forma carentium“* (De hier. coel. Dion. 15, 1, p. 252; Prantl, Gesch. d. Log. II, 27). Er nennt *ἀναλυτική* auch die *„processio divina“* (s. d.). Kant: *„Die allgemeine Logik löset nun das ganze formale Geschäft des Verstandes und der Vernunft in seine Elemente auf und stellet sie als Principien aller logischen Beurteilung unserer Erkenntnis dar“* (Krit. d. r. Vern. S. 82).

Analytik, transcendentale, ist derjenige Teil der *„Kritik der reinen Vernunft“* Kants, der *„die Zergliederung unseres gesamten Erkenntnisses a priori in die Elemente der reinen Verstandeserkenntnis“* zum Gegenstande hat (Krit. d. r. Vern. S. 85), der Teil der *„transcendentalen Logik“*, der *„die Elemente der reinen Verstandeserkenntnis vorträgt und die Principien, ohne welche überall kein Gegenstand gedacht werden kann“* (l. c. S. 84); sie ist *„die Zergliederung des Verstandesvermögens selbst, um die Möglichkeit der Begriffe a priori dadurch zu erforschen, dass wir sie im Verstande allein, als ihrem Geburtsorte, aufsuchen und dessen reinen Gebrauch überhaupt analysiren“* (l. c. S. 86).

Analytisch (*ἀναλυτικός*): durch Zerlegung, s. Analyse.

Analytische Urteile, s. Urteil.

Anamnese (*ἀνάμνησις*, Wiedererinnerung). Als eine solche betrachtet Plato die Erkenntnis des Allgemeinen, Wahren, Seienden. Das Lernen ist nichts anderes als das bei Gelegenheit der Erfahrung aus der Tiefe der Vernunft Wieder-Emporkommen, -Bewusstwerden dessen, was die Seele in einem Zustande der Präexistenz (s. d.) unmittelbar geschaut (*τοῦτο δέ ἐστιν ἀνάμνησις ἐκείνων, ἃ ποτ᾽ εἶδεν ἡμῶν ἡ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῷ καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναί φαμεν καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὂν ὄντως*; Phaedr. 259 C.). Diese Ansicht begründet Plato dadurch, dass wir in alle Erkenntnis etwas hineintragen, was als Norm (Gesetz) derselben schon vor der Erfahrung in uns vorhanden sein müsse, insbesondere die allgemeinen Denkgesetze und die Grundlagen der Werturteile. *Ἡμῖν ἡ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις τυγχάνει οὖσα, καὶ κατὰ τοῦτον ἀνάγκη που ἡμᾶς ἐν προτέρῳ τινὶ χρόνῳ μεμαθηκέναι ἃ νῦν ἀναμιμνησκόμεθα* (Phaedo 72 E). — *Οὐκοῦν εἰ μὲν λαβόντες αὐτὴν πρὸ τοῦ γενέσθαι ἔχοντες ἐγενόμεθα, ἠπιστάμεθα καὶ πρὶν γενέσθαι καὶ εὐθὺς γενόμενοι οὐ μόνον τὸ ἴσον καὶ τὸ μεῖζον καὶ τὸ ἔλαττον, ἀλλὰ καὶ ξύμπαντα τὰ τοιαῦτα* (l. c. 75 C, Meno 86 A). Im Grunde meint Plato mit der Anamnese nichts als die Thatsache, dass das Denken kraft seiner eigenen Function den Erfahrungsinhalt nach seinen (des Denkens) eigenen Gesetzen verarbeitet. Treffend bemerkt W. Windelband: *„Dass nun aber diese Besinnung auf das rational Notwendige als Erinnerung aufgefasst wird, hängt damit zusammen, dass Plato ebenso wenig wie irgend einer seiner Vorgänger eine schöpferische, den Inhalt erzeugende Thätigkeit des Bewusstseins anerkennt“* (Gesch. d. Phil. S. 92). Die Lehre von der Anamnese bestreitet Arnobius (Adv. gent. II, 24). Von d. Anamn. sagt Boëthius (Consol. phil. V, S. 141): *„Einst hat erkannt er mit göttlicher Klarheit — nicht nur das Ganze, das Einzelne gleichfalls. — Aber auch jetzt, in den Banden des Körpers, — hat er nicht gänzlich vergessen des Ursprungs, — schaut noch das Ganze, doch nicht mehr die Teile! — Also der Mensch, wenn er strebt nach der Wahrheit, — nicht mehr erkenntlich erblickt er die Ziele. —*

Aber ein Ahnen verblieb ihm im Herzen: — Ans Allgemeine sich immer erinnernd, — zieht er zu Rate das droben Geschaute, — dass an der Hand des geretteten Wissens — wieder er finde verlorene Wahrheit!" — Im Sinne Platos sagt M. Ficinus: „*Animus ad scientiam circuli admonetur*" (Theol. Plat. XII, 1), ebenso betrachtet N. Taurellus das Denken als eine Art des Erinnerns (Phil. triumph. tr. 1, p. 62).

Ἀναπόδεικτοι συλλογισμοί, s. Hypothetisch.

Anästhesie: Unempfindlichkeit, ist der Zustand herabgesetzter Bewusstseinserregbarkeit für Sinnesreize. Gegensatz: Hyperästhesie.

Anderssein, bei Hegel ein Ausdruck für das Sein (s. d.) des Absoluten als Natur. „*Die Negation nicht mehr das abstracte Nichts, sondern als ein Dasein und Etwas, ist nur Form an diesem, sie ist als Anderssein*" (Encykl. § 91).

Änderungen, präparatorische, sind nach R. Avenarius „*solche Änderungen von C (s. d.), infolge deren R für eine bestimmte andere Änderung desselben Systems in einem späteren Moment Complementärbedingung werden, oder es zu sein aufhören kann*" (Kr. d. rein. Erf. I, 48).

Anerkennen: Beifall erteilen, für wahr halten. In letzterem Sinne das Anerkennen im Urteil (s. d.) bei den Stoikern (*συγκατάθεσις*), Wilh. von Occam (actus iudicativus, s. d.), J. St. Mill (belief), F. Brentano (Anerkennen und Verwerfen). Der Process des Anerkennens ist nach Hegel der „*Trieb, sich als freies Selbst zu zeigen, und für den andern als solches da zu sein*" (Encykl. § 430). Das „*Anerkenntnis der Idee nach Merkmalen der Gattung und Art in dem Gedächtnis*" ist nach Platner (Ph. Aph. I, § 44) ein notwendiger Factor des Bewusstseins. Das Anerkennen geschieht „*durch Vergleichen der vorschwebenden Idee mit andern im Gedächtnis durch sie erweckten*" (l. c. § 71). Vgl. Urteil.

Angeboren, d. h. ursprünglich durch die Natur des Geistes bedingt, unabhängig von dem einzelnen Wahrnehmungsinhalte aus dessen Tiefe oder durch dessen Function sich entwickelnd, sind nach der Ansicht des älteren Rationalismus (s. d.) die Grundbegriffe des menschlichen Erkennens. Schon Plato stellt diese Begriffe als angeboren, *γενόμενοι εὐθύς*, hin (Phaedo 75 B); schon in einer vorzeitlichen Existenz haben wir sie in Form unmittelbarer Erfassung der ewigen Musterbilder der Dinge, der Ideen (s. d.) gehabt, und nun besteht alles Erkennen eigentlich nur in einem Wiedererinnern (Anamnese, s. d.). Nach Aristoteles sind die allgemeinsten Grundsätze und Begriffe schon dem Keime nach (*δυνάμει*) als Anlagen (s. d.) im Wesen der Vernunft begründet. Die Stoiker setzen an Stelle der angeborenen allgemeine Erfahrungsbegriffe (*κοιναὶ ἔννοιαι*), welche später als notiones communes zugleich zu notiones innatae, angeborenen, ursprünglich allen Menschen eingepflanzten (animo quasi insculptum, Cicero, De nat. Deor. II, 12) Begriffen (des Wahren und Guten, der Gottheit und Unsterblichkeit) werden, so besonders bei Cicero (De legib. I, 8, 24; Tuscul. disp. I, 24, § 57) und Boëthius (De consol. ph.). So spricht auch Justin von einer vernünftigen Anlage des Gottesbegriffs (*σπέρμα λόγου ἔμφυτον*, Apol. II, 8); er ist *ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα* (l. c. 6). Desgleichen lehrt Arnobius das Angeborensein der Vorstellung Gottes (Adv. gent. I, 33), J. Scotus das Angeborensein der allgemeinen Be-

griffe (Div. nat. IV, 7 f.). Thomas nimmt den Standpunkt des Aristoteles ein: „*Anima cum sit quandoque cognoscens in potentia tantum ad id quod postea actu cognoscit, impossibile est eam cognoscere corporalia per species naturaliter inditas*“ (Summa theol. I, qu. 84, art. 3). Nach M. Ficinus sind die Grundbegriffe der Dinge in den Tiefen der Seele verborgen (Th. Plat. XI, 3). Die angeborenen Begriffe verteidigt Melanchthon (De an. p. 208), F. Bacon spricht von angeborenen Vorurteilen oder Idolen, welche „*inhaerent naturae ipsius intellectus*“ (N. Org. p. 6). Die Lehre von den angeborenen Ideen erneuert Descartes; er meint damit Begriffe: „*quae nec ab obiectis, nec a voluntatis determinatione procedunt, sed a sola facultate cogitandi necessitate quadam naturae ipsius mentis manant*“ (Opp. I, p. 185). Zu diesen Begriffen gehören das Ich-Bewusstsein, die Gottesidee, die mathematischen und logischen Wahrheiten (Meditationes, Pr. ph. I, 75: „*notiones, quas ipsimet in nobis habemus*“). So auch Malebranche (Rech. I, 4). Ähnlich bezeichnet Spinoza als angeboren, was in uns nicht durch äussere Ursachen bewirkt wird (De em. int. S. 20). Der Cartesianer Fénelon sieht in der angeborenen Idee „*le sceau de l'ouvrier tout-puissant, qu'il a imprimé sur son ouvrage*“, „ein uns aufgedrücktes Siegel Gottes“ (De l'exist. de Dieu p. 132).

Die Engländer Cudworth und H. More nehmen „*angeboren*“ mehr im Sinne des Plato, während Leibniz eine freiere Auffassung zur Schau trägt. Angeboren sind ihm jene Erkenntnisse und Erkenntnisfunctionen, die nur der bewussten Erfassung bedürfen, um in ihrer Wahrheit und Notwendigkeit erkannt zu werden. „*Ainsi j'appelle innées les vérités, qui n'ont besoin que de cette considération pour estre vérifiées .... les notions innées sont implicitément dans l'esprit = qu'il a la faculté de les connoistre . . . quand il y pense comme il faut*“ (Nouv. Ess. l. I, ch. 1, § 21, Gerh. V, 70). Der Geist ist nicht eine leere Tafel, sondern einem geäderten Marmorblocke gleich (*„comme la figure tracée par les veines du marbre, est dans le marbre, avant qu'on les découvre en travaillant*“ (l. c. § 25, p. 72). Nicht als fertige Gebilde oder Functionen, nur als Anlagen (*„virtuellement*“) sind uns Wahrheiten angeboren (l. c. Préf.). In diesem Sinne ist die ganze Arithmetik und Geometrie, ja alles angeboren (l. c. I, ch. 1, § 5). Gegenüber Locke (vor ihm schon Hobbes, Leviath., C. 1), der die angeborenen Ideen bestreitet (obwohl er den Sinn des „*angeboren*“ nicht recht erfasst und überhaupt mehr die englischen Platoniker trifft), bemerkt Leibniz: Im Verstande ist nichts ursprünglich als der Verstand (d. h. seine Gesetzmässigkeit) selbst (*„nihil est in intellectu nisi ipse intellectus“;* l. c. II, ch. 2, § 2). Es kann von aussen nichts in die Seele „*kommen*“, denn diese ist kein Körper (ibid.). Lockes Auffassung des „*Angeboren*“, das er bekämpft, bekundet sich in dem Satze: „*It is an established opinion amongst some men, that there are in the understanding certain innate principles; some primary notions, κοιναὶ ἔννοιαι, charakters, as it were stamped upon the mind of man, which the soul receives in its very first being, and brings into the world with it*“ (Ess. conc. hum. und. I, ch. 2, § 1). — Ähnlich wie Leibniz meint Chr. Wolf: „*Weil die Seele durch ihre ihr eigentümliche Kraft die Empfindungen hervorbringet, so kommen die Bilder und Begriffe der körperlichen Dinge nicht von aussen hinein, sondern die Seele hat sie in der That schon in sich, nicht wirklich, sondern bloss dem Vermögen nach, und entwickelt sie nur gleichsam in einer mit dem Leibe zusammenstimmenden Ordnung aus ihrem Wesen heraus*“ (Vern. Gedank. I, § 819). Ähnlich Platner (Ph. Aph. I, § 91 ff.). Die schottische Schule

(s. d.) behauptet die Ursprünglichkeit gewisser von selbst einleuchtender (self-evident) Wahrheiten (Dugald Stewart, Phil. Ess., p. 103), die auf dem common sense (Gemeinsinn, s. d.) beruhen. Hume sucht zwischen den Anhängern und Gegnern des „*Angeboren*“ zu vermitteln, indem er sagt: „*Versteht man unter ‚angeboren‘ das Ursprüngliche und von keinem vorgehenden Eindruck Abgenommene, dann kann man sagen, dass alle unsere Eindrücke angeboren und alle unsere Vorstellungen nicht angeboren sind*“ (Inqu. III, Anmerk.). Die Existenz angeborener Ideen bestreitet auch Holbach (Syst. I, ch. 10). Kant verwirft die Annahme angeborener Erkenntnisse und setzt an ihre Stelle ursprüngliche (apriorische, s. d.), den Erfahrungsstoff verarbeitende Geistesfunctionen. Im übrigen nähert er sich Leibniz. „*Dieser erste formale Grund, z. B. die Möglichkeit einer Raumanschauung, ist allein angeboren, nicht die Raumvorstellung selbst*“ (Geg. Eberh. Ph. M. I, 1387—1391). Ferner: „*Wir werden also die reinen Begriffe bis zu ihren ersten Anlagen und Keimen im menschlichen Verstande verfolgen, in denen sie vorbereitet liegen, bis sie endlich, bei Gelegenheit der Erfahrung entwickelt und durch eben denselben Verstand von den ihnen anhängenden empirischen Bedingungen befreiet, in ihrer Lauterkeit dargestellt werden*“ (Krit. d. rein. Vern. S. 86—87). Nach S. Maimon sind die Verstandesbegriffe dem Denken angeboren, werden aber erst durch die Erfahrung bewusst (Vers. üb. d. Transcend. S. 44). Angeboren, d. h. ursprünglich, sind nach Jacobi die Begriffe der Einheit, Vielheit, des Thuns, Leidens, der Ausdehnung und Succession (WW. II, 262). „*Nicht Begriffe*“, meint Schelling, „*sondern unsere eigene Natur und ihr ganzer Mechanismus ist das uns Angeborene*“ (Syst. d. tr. Ideal. S. 317). Chr. Krause hält an der Annahme angeborener Begriffe fest (Grundr. § 43); so auch Ahrens (idées fondamentales). Ferner Rosmini Serbati und Jouffroy. Der psychologische Nativismus (s. d.) erklärt die Raumanschauung für angeboren (Joh. Müller u. a.). Lotze erklärt die „*Tendenz der Seele, Raum anzuschauen*“ für angeboren. Wundt betont die Unmöglichkeit angeborener Vorstellungen (auch durch Vererbung), da diese nicht Wesen, sondern Functionen sind (Grundz. d. phys. Psych. II^3, 234). Vgl. Anlage, Disposition.

Angelegtheit, s. Anlage.

Angemessen, s. adäquat.

Angenehm ist nach Kant, „*was den Sinnen in der Empfindung gefällt*“ (Krit. d. Urt. § 3).

Animismus (anima, Seele) ist die Anschauung, dass die Seele oder das Seelische die Ursache oder der Ausgangspunkt (Princip) des Lebens sei. (Zu unterscheiden von dem Gespensterglauben, den E. B. Tylor in „*Anfänge der Cultur*“, 1873, als „*Animismus*“ bezeichnet.) Eine solche Ansicht findet sich schon bei den ionischen Naturphilosophen (s. Hylozoïsmus) und bei Aristoteles, dem die Seele (s. d.) die wirkende Kraft des Organismus ist, in anderer Form auch bei den Stoikern. Zur Zeit der Renaissance kommt der Animismus zu üppiger Entfaltung. Der „*spiritus mundi*“ (Weltgeist) bewirkt alles Leben im Organischen und Unorganischen, die Seele ist zugleich Lebenskraft (Archeus, s. d.). So lehren Paracelsus, Agrippa von Nettesheim, van Helmont, Cardanus, Telesius u. a. Auch Leibniz hat eine animistische Ansicht. G. E. Stahl, dessen Lehre vorzugsweise Animismus heisst, betrachtet die

Seele als Baumeisterin des Leibes, dieser ist das Werkzeug und Gebilde der Seele. *„Corpus hoc verum et immediatum animae organon . . . Anima praesens omnium actuum in homine“* (Disquis. de mech. et organ. divers. p. 44). Die Naturphilosophie der Schule Schellings vertritt gleichfalls eine animistische Ansicht (Oken u. a.). — Wundt, der unter Animismus *„diejenige metaphysische Anschauung, welche, von der Überzeugung des durchgängigen Zusammenhangs der psychischen Erscheinungen mit der Gesamtheit der Lebenserscheinungen ausgehend, die Seele als das Princip des Lebens auffasst“* versteht, bekennt sich zu einem geläuterten Animismus, nach welchem *„die physische Entwicklung nicht die Ursache, sondern vielmehr die Wirkung der psychischen Entwicklung ist“* (Grundz. d. phys. Psych. II^3, S. 547; Syst. d. Phil. S. 210). Vgl. Seele, Lebenskraft.

Anlage heisst dasjenige, durch dessen Entwicklung (Auswirken) ein bestimmter Bewusstseinsvorgang zustande kommt; im weiteren Sinne ist es gleichbedeutend mit Disposition (s. d.), im engeren mit Fähigkeit zu einer Leistung, Talent, Gefühlsanlage (Temperament, s. d.). Nach Thomas v. Aquino *„praeexistunt in nobis quaedam semina scientiarum . . primae conceptiones“* (De ver. qu. 11, 1). Ähnlich lehrt Charron: *„Les sciences de toutes sciences et vertus sont naturellement esparsées et insinuées en nos esprits“* (De la sag. I, 14, 11). Nach Leibniz hat die Seele in sich die Anlagen zu allen ihren Vorstellungen. Voltaire behauptet: *„Nous apportons, en naissant, le germe de tout ce qui se développe en nous“* (Le phil. ign. V., Oeuvres I, p. 63). Beneke versteht unter Anlage *(„Angelegtheit“)* das Vorgebildetsein (Präformation) der einfachsten Formen des seelischen Lebens (Pragm. Psych. S. 42). Nach E. v. Hartmann bestehen die subjectiven Anlagen in dem *„Vermögen selbst zu denken nach den Gesetzen der allgemeinen Vernunft“* (Krit. Grundleg. S. 116). Die individuellen Anlagen sind nach Schuppe, *„insofern gerade ihr bestimmtes Zusammenauftreten in den einzelnen Individuen nicht auf gesetzliche Notwendigkeit, welche Qualitäten als durch ihre Natur vereint anerkennen lässt, zurückführbar ist, als eine ursprüngliche Thatsache anzusehen“* (Log. S. 67). Vgl. Angeboren, Disposition, Gedächtnis.

Anlass, s. Veranlassung.

Anmut ist nach Schiller *„eine bewegliche Schönheit“*, sie besteht in der *„Freiheit der willkürlichen Bewegungen“* und ist *„der Ausdruck einer schönen Seele“* (Üb. Anm. u. Würde, WW. XI, S. 204 ff.). Volkmann: *„Das Anmutige giebt gleichsam sich selbst, entwickelt sich vor uns, ohne unser Zuthun, wie ein sinnreiches Spiel“* (Lehrb. d. Psych. II^4, 357 f.).

Annahme (acceptio) bedeutet logisch so viel wie Voraussetzung, ferner: etwas zur eigenen Ansicht machen.

Annihilation: Vernichtung, Zunichtemachen, Zerstörung.

Anomalie: Abweichung von der Regel.

Anordnung, s. Ordnung.

Anorganisch: das Nicht-Organische, Leblose.

Anpassung (Adaptation) heisst die Veränderung eines Dinges in bestimmtem Verhältnisse zu äusseren Bedingungen. Schon Anaximander soll eine Umwandlung der Lebewesen durch Anpassung an die veränderten Lebens-

bedingungen gelehrt haben (PLUTARCH, Plac. V, 19, 1). In neuerer Zeit führt CH. DARWIN die Entwicklung der Arten auf eine im Kampf ums Dasein erfolgende und vererbte Anpassung zurück. W. ROUX („Der Kampf der Teile im Organismus", 1881) lehrt eine wechselseitige Anpassung der Organe aneinander. WUNDT, RIEHL, SPENCER, JODL u. a. sprechen von einer psychischen Adaptation der Sinnesfunctionen an die Reize der Aufmerksamkeit, WUNDT insbesondere von einer Anpassung der Aufmerksamkeit an den Sinneseindruck, an die Beschaffenheit und Stärke des Reizes (Grundz. d. phys. Psych. II^3, 239).

Anschauung (intuitio) ist im weiteren Sinne so viel wie Ansicht; im besonderen der Act des Anschauens, die unmittelbare, einheitliche, bewusste Erfassung eines Bewusstseinsinhaltes, Gegebenen. Die äussere oder Sinnesanschauung ist die auf ein Gegenständliches, die innere die auf das eigene seelische Erleben gerichtete Anschauung. Den Gegensatz zur Anschauung bildet das begriffliche Denken (s. d.). Dass dieses der Anschauung bedarf, spricht THOMAS VON AQUINO aus: es wird nicht gedacht „*nisi convertendo se ad phantasmata*" (Sum. theol. I, qu. 85, art. 5). A. BAUMGARTEN bestimmt als den Inhalt einer Anschauung (conceptus singularis) das Einzelding (Acroas. Log. § 51). KANT erklärt die Anschauung für einen passiven Zustand des Bewusstseins („*intuitus nempe mentis nostrae semper est passivus*", De mund. sens. sct. I, § 10), „*eine Vorstellung, so wie sie unmittelbar von der Gegenwart des Gegenstandes abhängen würde*" (Proleg. § 8, S. 59), „*diejenige Vorstellung, die vor allem Denken gegeben sein kann*" (Krit. d. r. V. S. 659); sie enthält nur die Art, „*wie wir von Gegenständen afficirt werden*" (Krit. d. rein. Vern. S. 77), beruht auf Affection (l. c. S. 88); ohne Anschauung kein Denken und umgekehrt ohne Denken keine verständliche Anschauung: „*Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind*" (l. c. S. 77). „*Der Verstand vermag nichts anzuschauen, und die Sinne vermögen nichts zu denken. Nur daraus, dass sie sich vereinigen, kann Erkenntnis entspringen*" (ibid.). KANT unterscheidet empirische und reine Anschauung. Empirisch ist sie, wenn „*Empfindung darin enthalten ist*" (l. c. S. 76), wenn sie „*sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht*" (l. c. S. 48). Die reine Anschauung enthält „*lediglich die Form, unter welcher etwas vorgestellt wird*" (l. c. S. 76); sie ist eins mit der Anschauungsform (s. d.), die „*a priori, auch ohne einen wirklichen Gegenstand der Sinne oder Empfindung als eine blosse Form der Sinnlichkeit im Gemüte stattfindet*" (l. c. S. 49). Die Summe der äussern Anschauungen bildet den äussern, die der innern Anschauungen den innern Sinn (l. c. S. 50). — Von den Kantianern definirt BECK „*anschauen*" durch „*sich der Dinge selbst bewusst sein*" (Lehrb. d. Log. § 1). Nach G. E. SCHULZE ist Anschauung der Zustand der Erkenntniskraft, in dem „*der erkannte Gegenstand dem Bewusstsein selbst gegenwärtig ist*" (Grunds. d. allg. Log. ^{3}, S. 1). KRUG bestimmt die Anschauung als eine auf das Objective gerichtete Vorstellung; im weiteren Sinne versteht er (wie KANT) jede „*sinnliche Vorstellung*" (Fundamentalph. S. 166). FRIES definirt die Anschauung als „*die unmittelbar für sich klare Vorstellung*" (Syst. d. Log. S. 36); die reine (mathematische) Ansch. ist die, welche „*ursprünglich der Selbstthätigkeit unserer Erkenntniskraft gehört*" (l. c. S. 75). Nach J. G. FICHTE ist die Anschauung eine „*stumme, bewusstlose Contemplation, die sich im Gegenstand verliert*" (Gr. d. g. Wiss. S. 364); sie erfolgt durch einen „*Anstoss*" auf die ins

Unendliche gehende Thätigkeit des Ich, welche nicht vernichtet, aber nach innen getrieben wird und wieder zurückwirkt (l. c. S. 194—195); das Angeschaute als solches ist also ein Product des Ich (s. d.). Im *„philosophischen"* Sinne ist die Anschauung ein *„Zustand, in dem der Geist seinen Gedanken in Bezug auf sich einen gewissen Gehalt und eine gewisse Ausdehnung giebt"* (l. c. S. 191). SCHELLING bestimmt die Anschauung als *„jene Handlung des Geistes, in welcher er aus Thätigkeit und Leiden — aus unbeschränkter und beschränkter Thätigkeit in sich selbst — ein gemeinschaftliches Product schafft"* (Naturph. S. 311). Nach HEGEL besteht die Anschauung in der *„concreten Einheit der beiden Momente, und zwar unmittelbar in diesem äusserlichseienden Stoff in sich erinnert und in ihrer Erinnerung in sich in das Aussersichsein versenkt zu sein"* (Encykl. § 449). Die Intelligenz *„bestimmt hiermit den Inhalt der Empfindung als ausser sich Seiendes, wirft ihn in Raum und Zeit hinaus, welches die Formen sind, worin sie anschauend ist"* (l. c. § 448). Anschauen heisst nach HERBART *„ein Object, indem es gegeben wird, als ein solches und kein anderes auffassen"* (Lehrb. z. Psych. S. 204). BOLZANO will eine Einzelvorstellung erst dann Anschauung genannt wissen, *„wenn für den Gegenstand derselben kein reiner, ihn allein auffassender Begriff angeblich ist"* (Wissenschaftslehre I. 341). SCHOPENHAUER lässt die Anschauung erst durch Beziehung der Sinnesempfindung auf eine äussere Ursache mittelst des ursprünglichen Causalgesetzes zustande kommen und spricht demgemäss von der Intellectualität der Anschauung. *„Die erste, einfachste, stets vorhandene Äusserung des Verstandes ist die Anschauung der wirklichen Welt: Diese ist durchaus Erkenntnis der Ursache aus der Wirkung, daher ist alle Anschauung intellectual"* (D. Welt a. Wille u. Vorst. I. Bd., § 4). Er bezeichnet die Anschauung auch als *„primäre Vorstellung"* im Unterschiede von den secundären, den Begriffen (l. c. II. Bd., C. 7). Auch HELMHOLTZ erklärt (in seinen älteren Schriften) das Entstehen der Anschauung durch einen *„unbewussten Schluss"* auf die äussere Ursache derselben. Die Anschauung ist nach UEBERWEG *„das psychische Bild der objectiven (oder doch mindestens als objectiv fingirten) Einzelexistenz"* (Log. [4], § 45). STEINTHAL sieht in der Anschauung nur einen *„Begriff geringster Subsumtionsfähigkeit"* (Einl. in d. Psych. S. 110). VOLKMANN nennt Ansch. *„jene Complexe von Empfindungen, deren Glieder die Zeit- oder Raumform angenommen haben"* (Lehrb. d. Psych. II[4], 115). Nach E. v. HARTMANN ist Anschauung alles Positive in unseren Bewusstseinsinhalten (Krit. Grundleg. S. 149), im engeren Sinne *„nur ein Begriff von niedrigerer Abstractions- und Combinationsstufe"* (l. c. S. 151). Anschauungen sind nach WUNDT *„Vorstellungen, welche sich auf einen wirklichen Gegenstand beziehen, mag dieser nun ausser uns existiren oder zu unserm eigenen Körper gehören"*, wobei die Thätigkeit des Bewusstseins berücksichtigt wird (Grundz. d. phys. Psych. II[3], S. 1). Die *„reine"* Anschauung ist nichts als ein Begriff, *„bei welchem wir von den besonderen Eigenschaften der Sinnesvorstellungen . . . abstrahiren"* (Log. I, 452). Die Erkenntnis des Psychischen ist anschaulich im Sinne des Wortes, das *„alles concret Wirkliche, im Gegensatz zum abstract und begrifflich Gedachten, bezeichnet"* (Gr. d. Psych. S. 6). Nach AVENARIUS ist Anschauung *„ein ‚Wahrgenommenes', oder auch ‚Vorgestelltes', mit coëxistirendem ‚Verständnis' oder ‚Begreifen'* (Krit. d. r. Erf. II, 148). In erweitertem Sinne fasst W. JERUSALEM die Anschauung auf. Anschaulich ist, *„was ich jetzt in meiner Umgebung wahrnehme, die Dinge und Vorgänge, die ich von bestimmten eigenen Erlebnissen her in der Erinnerung habe, was ich*

mir mit meiner Einbildungskraft jetzt so und nicht anders vorstelle" (Viertelj. 21. Bd., S. 164). Dass die Anschauung schon logische Elemente enthält, betont A. Riehl. Vgl. Intuition, Anschauungsformen.

Anschauung, intellectuelle, heisst eine nicht durch die Sinne vermittelte Anschauung (Intuition, s. d.). Schon Plato und Aristoteles schreiben der Vernunft die Fähigkeit zu, die letzten Seinsgründe unmittelbar zu erfassen (*θεωρία*). Plotin betrachtet das „*Sein*" in gewissem Sinn als Product des „*Schauens*" (Enn. III, 8). Auch Boëthius kennt eine „*Anschauung der Vernunft*", diese „*schaut unmittelbar durch die ungetrübte Kraft des Geistes die einfache Idee des Menschen an sich*" (Cons. phil. V). Nach Augustinus giebt es einen „*aspectus animi, quo per se ipsum non per corpus verum intuetur*" (De trin. XII, 2, 2). Thomas schreibt Gott eine int. Ansch. zu. „*Deus omnia simul videt per unum, quod est essentia sua*" (Sum. Th. I, qu. 85, 4). Die Mystiker glauben an ein unmittelbares Erfassen des Göttlichen im Geiste. — Kant nennt „*intellectuell*" eine auf „*Selbstthätigkeit*" beruhende Ansch. (Krit. d. r. V. S. 72), „*durch die selbst das Dasein des Objects der Anschauung gegeben wird (und die . . nur dem Urwesen zukommen kann)*" (l. c. S. 75), die „*aber nicht die unsrige ist*" (S. 685). „*Divinus autem intuitus, qui objectorum est principium, non principatum, cum sit independens, est archetypus et propterea perfecte intellectualis*" (De mund. sens. sct. II, § 10). Krug bestimmt die int. Ansch. als „*diejenige Thätigkeit, durch welche ich mich vermittelst des inneren Sinnes selbst anschaue*" (Fund. S. 184). Nach Fichte ist die int. Ansch. „*das unmittelbare Bewusstsein, dass ich handle, und was ich handle: sie ist das, wodurch ich etwas weiss, weil ich es thue*" (WW. I, 463). Nach Schelling ist sie „*der Punkt, wo das Wissen um das Absolute und das Absolute selbst eins sind*" (Darst. a. d. Syst. d. Ph. § 2), das Vermögen, „*gewisse Handlungen des Geistes zugleich zu produciren und anzuschauen, so dass das Produciren des Objects, und das Anschauen selbst absolutes Eines ist*" (Syst. d. tr. Id., S. 51). Hegel spricht von einem „*übersinnlichen Anschauen*" und einem „*anschauenden Verstand*" (WW. III, S. 328ff.). Chr. Krause nennt die int. Ansch. eine „*Wesensschauung*" (Vorles. ü. d. Syst. d. Ph. I, 273). Stahl schreibt der int. Ansch. Weissagungskraft zu (Rechtsph. II, 499), J. H. Fichte ein Hellsehen (Anthr. S. 354). Vgl. Intuition, Beweis.

Anschauungsformen sind die Ordnungen, in denen sich der Wahrnehmungsinhalt, das Gegebene, uns darstellt, die Art und Weise seiner Verbindung im Bewusstsein. Die Unterscheidung von Form und Inhalt der Erfahrung hat (neben einem Versuch Lamberts) Kant begründet. Schon in seiner vorkritischen Periode bezeichnet er Raum und Zeit als „*intuitus purus*" und spricht von „*leges sensuales*" (De mund. sens. § 14). Von dem Inhalt oder der Materie der Erfahrung ist die Form derselben zu sondern, das, „*welches macht, dass das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet, angeschauet wird*" (Krit. d. rein. Vern. S. 49). „*Diese Form, als das, worin sich die Empfindungen ordnen, kann nicht selbst Empfindung sein, sondern muss zu ihnen insgesamt im Gemüte a priori bereit liegen, und dahero abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden*" (ibid.). Die Anschauungsformen, Raum (s. d.) und Zeit (s. d.), sind solche des äusseren und des inneren Sinnes und von allgemein-notwendiger Geltung, a priori (s. d.). Sie sind zugleich Functionen, verknüpfende Thätigkeiten des Bewusstseins,

nichts in den „*Dingen an sich*“ Liegendes, vielmehr bloss subjectiver Art. Tetens nennt Raum und Zeit „*Verhältnisideen*“ (Phil. Vers. I, S. 359). Nach Reinhold sind die „*Formen der Vorstellung*“ vor jeder einzelnen Vorstellung im Subjecte begründet (Vers. e. n. Theor. S. 291—292); nach Beck sind sie ursprüngliche Verknüpfungsarten des Mannigfaltigen der Erfahrung zur Einheit (Erläut. Auszug, S. 144). Maimon bestimmt die Anschauungsform als das, „*wofür das Gegebene erkannt werden soll*“ (Vers. ü. d. Transcendentalphil. S. 12). Krug erblickt in den Anschauungsformen nicht „*Fachwerke*“, sondern Handlungsweisen des Geistes (Fundam. Ph. S. 151, 168). Nach G. E. Schulze ist die Unterscheidung von Inhalt und Form des Bewusstseins nicht ursprünglich, sondern eine Folge der Reflexion (Aenesid. S. 216). Bardili nennt die Anschauungsform einen modus generalis des Vorgestelltwerdens (Grundr. d. erst. Log. S. 72). Nach J. G. Fichte sind die Anschauungsformen durch die Gesetzmässigkeit des erkennenden Ichs bedingt, sie entstehen zugleich mit dem Anschauungsinhalte (Grundl. d. g. Wiss. S. 415). Schelling erklärt die Anschauungsformen als Producte des reinen, ausser der Zeit befindlichen Ichs (Syst. d. tr. Ideal. S. 59—60); sie sind zugleich die Formen der Dinge; so auch Hegel (Encykl. S. 177) und Schleiermacher (Dialekt. S. 335). Abicht bestimmt die Anschauungsformen als „*active Sinneskräfte*“ (Syst. d. Elementar. Phil. S. 42ff.). Nach Fries äussert sich in der Form des Anschauens und Denkens unmittelbar die Selbstthätigkeit des Bewusstseins (Neue Krit.[2], I, S. 73—76). Die Anschauungsformen sind nach Schopenhauer „*die Art und Weise, wie der Process objectiver Apperception im Gehirn vollzogen wird*“ (D. Welt a. Wille u. Vorst. II. Bd., C. 4); sie existiren nur im Kopfe des Erkennenden (l. c. I. Bd., S. 44) als „*selbsteigene Formen des Intellectes*“. Herbart führt die Anschauungsformen auf „*Reihen*“ zurück, in welchen die Empfindungen auftreten (Allg. Met. II, 411). Nach Beneke sind die Anschauungsformen schon in den Empfindungen enthalten und können keineswegs von ihnen getrennt werden (Syst. d. Log. II, S. 29). A. Trendelenburg betrachtet die Anschauungs- und Denkformen als Erzeugnisse der dem Geiste zu Grunde liegenden inneren Bewegung, die als solche auch für die Dinge Geltung haben (Log. Unt. I, S. 160, 166—168). Nach Lotze entspringen die Anschauungsformen aus der Gesetzmässigkeit unseres Vorstellens der Dinge (Log. S. 521). A. Lange erblickt in der seelisch-leiblichen Organisation die Bedingung und Quelle der Anschauungsformen (Gesch. d. Mat. II, 36). Ähnlich lehrt H. Helmholtz (D. Thatsachen d. Wahrn. S. 16, 30). Die Anschauungsformen sind nach O. Liebmann und H. Cohen apriorisch (s. d.), nach Ueberweg „*das gemeinsame Resultat subjectiver und objectiver Factoren, deren Beitrag ermittelt werden kann und muss*“ (Log.[4], S. 89). E. v. Hartmann behauptet den Ursprung der Anschauungsformen im Bewusstsein und ihre Bestimmtheit von aussen (Krit. Grundlg. S. 145); sie gelten für das Denken wie für das Sein (Phil. d. Unb.[3], S. 309). E. Laas betrachtet die Anschauungsformen als Bedingungen der Erfahrung (Ideal. u. Pos. Erk. S. 444); sie sind durch die Beziehungen des Erkennenden zur Aussenwelt bestimmt (l. c. S. 450). Nach A. Riehl sind die Anschauungsformen zugleich „*empirische Grenzbegriffe, deren Inhalt in gleichem Grade für das Bewusstsein, wie für die Wirklichkeit selber gültig ist*“ (Philos. Kritic. I, 2, S. 73). Wundt erkennt die Anschauungsformen als die unmittelbarsten Ausserungen der Gesetzmässigkeit des Bewusstseins, die zugleich die allgemeinsten Gesetze des Denkinhalts, der

Dinge selbst (Log. I, S. 307), *„subjective Reconstructionen eines objectiv Gegebenen“* sind (l. c. S. 463). Für Chr. Sigwart sind die Anschauungsformen Producte der notwendigen Verknüpfungsthätigkeit des Bewusstseins (Log. II², 86). Nach F. Jodl sind R. u. Z. *„Abstractionen von der uns gegebenen Wirklichkeit, durchaus auf sie bezogen und in ihrer formalen Beschaffenheit für jeden Inhalt unserer Erfahrung unbedingt gültig, ihrem Inhalte nach von unserer Organisation abhängig“* (Lehrb. d. Ps. S. 543). Vgl. A priori, Raum, Zeit.

An sich ist, was so ist, wie es unabhängig von seiner Erfassung durch das Erkennen, in seinem ihm eigenen Wesen existirt, die eigene Wirklichkeit eines Dinges. Die indische Philosophie kennt schon den Gegensatz von *„an sich“* (svagam-bhu) und Erscheinung. Vom *„An-sich“* spricht schon Pythagoras (*αὐτὸ τὸ ἕν, καθ' αὑτό*, Arist., Met. I, 5). Demokrit bestimmt als das Wirkliche die Atome (s. d.) und schreibt ihnen ein An-sich-sein (*ἐτεῇ*) zu. Plato nennt das *„An-sich“* der Dinge, das Sein der Ideen (s. d.): *καθ' αὑτό*, auch *ὄντως ὄν*. Denselben Ausdruck gebraucht Aristoteles für das begriffliche Sein der Dinge (*τὸ τί ἦν εἶναι*, Met. V, 18, 1022a, 26), ihr Wesen; das *„An-sich“* ist zugleich *φύσει πρότερον*, das in Wirklichkeit Erste (Eth. Nic. I, 3, 1096b, 20), während es in Beziehung auf unser Erkennen (*πρὸς ἡμᾶς*) das Spätere ist. Die Stoiker unterscheiden *καθ' αὑτά — πρός τι*. Die Scholastiker gebrauchen für die Gegensätze *„φύσει — πρὸς ἡμᾶς“* die Wörter „in re — in intellectu“ (*„esse in re — ens rationis“*). Die Sinne, meint Descartes, lehren uns nicht, wie die Dinge an sich (in se ipsis) sind (Princ. phil. II, 3, p. 25). Malebranche spricht von den *„Dingen, wie sie an sich sind“* (en elles-mêmes) (Recherche I, Préf.). Bei Fénelon findet sich für die Art, wie Gott die Dinge sieht: *„tels qu'ils sont, en eux-mêmes, comme ils sont“* (De l'ex. de Dieu p. 195–198). Bonnet unterscheidet das An-sich des Dinges von seiner Erscheinung (*„chose en soi — ce que la chose paraît être“*); Lambert: die Sache an sich — wie wir sie empfinden, vorstellen (Organ. Phänom. I, § 20, § 51). Kant nennt *„an sich“* das Sein der Dinge, wie es unabhängig vom Erkennen ist, das, was den Dingen selbst zukommt. Hegel versteht unter dem *„An-sich“* das Wesen des Dinges (Begriffes) vor aller Entfaltung. *„Das Sein der Qualität als solches, gegenüber dieser Beziehung auf anderes ist das An-sich-sein“* (Encykl. § 91). An sich ist der Begriff *„in seiner Unmittelbarkeit“* (l. c. § 83). Beneke fasst *„an sich“* im Sinne von *„unabhängig vom Vorgestelltwerden“* (Neue Grundleg. z. Met. S. 10). Nach Wundt ist an sich der Gegenstand unmittelbarer Realität, das denkende Subject (Log. I, 502). Vgl. Ding an sich.

Ansicht *„ist eigentlich so viel als Anblick. Es wird aber jenes Wort jetzt häufig für Meinung gebraucht“* (Krug, Handwört.; Eucken, Grundbegr., S. 36). Es ist so viel wie Auffassung, Betrachtungsweise, Anschauung (*„Weltansicht“*, *„Weltanschauung“*).

Antagonismus (*ἀγών*, Kampf): Widerstreit, Zusammenstoss, z. B. zwischen Wille und Intellect (Schopenhauer, W. a. W. u. V., II. Bd., C. 30).

Antecedens: das Vorhergehende, der logische Grund einer Folge, Consequenz.

Anteprädicamente unterscheidet zuerst Albertus Magnus von den Prädicamenten (s. d.) (Prantl III, 103).

Anthropocentrisch ist jede Betrachtung der Welt vom Standpunkte des Menschen, im besonderen jene, welche den Menschen als Centrum des Weltganzen, als dessen höchstes Product und Ziel auffasst und demgemäss zu ihm alles in Beziehung bringt, wie dies in verschiedener Weise Sokrates, die christlichen Philosophen (Irenaeus, Ref. V, 29, 1, Gregor von Nyssa u. a.), die mittelalterlichen Philosophen und Gelehrten, die Schule Chr. Wolfs thun. Dieses anthropocentrische Bestreben wird auch Anthropologismus genannt.

Anthropogenie nennt E. Haeckel die Lehre von der Entwicklungsgeschichte des Menschen.

Anthropologie: die Wissenschaft vom Menschen, gliedert sich in die Somatologie (Anatomie, Physiologie), Biologie und Psychologie (s. d.). „*Die wissenschaftliche Darstellung des in der menschlichen Natur vorkommenden Lebens ist Menschenlehre, Menschenkunde, Anthropologie*“ (G. E. Schulze, Psych. Anthr., § 1). „*Eine Lehre von der Kenntnis des Menschen, systematisch abgefasst (Anthropologie), kann es entweder in physiologischer oder in pragmatischer Hinsicht sein. Die physiologische Menschenkenntnis geht auf die Erforschung dessen, was die Natur aus dem Menschen macht, die pragmatische auf das, was er, als frei handelndes Wesen, aus sich selber macht, oder machen kann und soll*“ (Kant, Anthrop., Vorr.). Philosophische Anthropologie ist nach Fries die Theorie des inneren Lebens des Menschen (Neue Krit. S. 34ff.). Die Gliederung der Anthropologie in Physiologie und Psychologie u. a. bei Fortlage (Psych. I, § 2).

Anthropomorphismus ist die Auffassung der Gottheit in menschlicher Form (*μορφή*), wogegen schon der Eleate Xenophanes eiferte; die Menschen schaffen die Götter nach ihrem Bilde (Clem. Alex. Strom. VII, 711b) und legen ihnen menschliche Eigenschaften, auch schlechte, bei (l. c. V, 601 c.; Sext. Emp., Adv. math., IX, 193). Auch die Art und Weise, wie wir die Dinge auffassen, gemäss der Form unseres Erkennens und eigenen Seins, wird als Anthropomorphismus bezeichnet, so z. B. von W. Jerusalem in seinem Buche „Die Urteilsfunction“, wo auch behauptet wird, dass wir ihn auch auf der höchsten Stufe der Erkenntnis nicht ganz beseitigen können.

Anthropopathismus: die Ansicht, welche der Gottheit menschliche Affecte (*πάθη*) zuschreibt.

Antichthon (*ἀντίχθων*): Gegenerde, nahmen die Pythagoreer an, um die Zehnzahl der Himmelskörper zu erreichen (Aristot., De coel. II, 12, 293a, 24: *ἔτι δ' ἐναντίαν ἄλλην ταύτῃ κατασκευάζουσι γῆν, ἣν ἀντίχθονα ὄνομα καλοῦσιν*; Met. I, 5, 986a, 11: *τὰ φερόμενα κατὰ τὸν οὐρανὸν δέκα μὲν εἶναί φασιν, ὄντων δ' ἐννέα μόνον τῶν φανερῶν διὰ τοῦτο δεκάτην τὴν ἀντίχθονα ποιοῦσιν*).

Anticipation: Vorwegnahme, s. Prolepsis. Bei Reid = Voraussehen des Gleichartigen des Geschehens (Inqu. II, sct. 24).

Anticipationen der Wahrnehmung nennt Kant die aus der aprioriischen (s. d.) Natur der Anschauungsformen, Raum und Zeit, unmittelbar sich ergebenden, alle Erfahrung bestimmenden Grundsätze. Anticipation ist eine „*Erkenntnis, wodurch ich dasjenige, was zur empirischen Erkenntnis gehört, a priori erkennen und bestimmen kann*“ (Krit. d. rein. Vern. S. 103). Nicht der Inhalt einer Erscheinung kann im Erkennen vorweggenommen werden,

wohl aber „*die reinen Bestimmungen im Raum und der Zeit, sowohl in Auffassung der Gestalt als Grösse*“, und zwar deshalb, weil „*das Reale, was den Empfindungen überhaupt correspondirt, nichts bedeutet als die Synthesis in einem empirischen Bewusstsein überhaupt*“ (l. c. S. 169). So lautet denn der Grundsatz der Anticip.: „*In allen Erscheinungen hat die Empfindung und das Reale, welches ihr an dem Gegenstande entspricht, eine intensive Grösse, d. i. einen Grad*“ (l. c. S. 162).

Antilogie (*ἀντιλογία*) von *ἀντιλέγειν*, widersprechen (Aristot., De coel. II, 13, 294 b, 10): Widerspruch, besonders oft bei den Skeptikern (Sextus Empiricus). Jeder Grund (*λόγος*) habe seinen Gegengrund von gleicher Gültigkeit, worauf die *ἰσοσθένεια τῶν λόγων* beruht, so dass nichts mehr (*οὐ μᾶλλον*) gilt als sein Gegenteil.

Antimoralismus: jede Ansicht, welche den Eigenwert des Sittlichen leugnet; sie wird auch antiethisch genannt (H. Schwarz, Gr. d. Eth., S. 8).

Antinomie ist der Widerstreit zweier Gesetze (*νόμοι*), welche beide als gleich gültig erscheinen, ob zwar das eine das Gegenteil (die Verneinung) des anderen ist. Der Name Antinomie wurde von Bonnet in die natürliche Theologie eingeführt (Eucken, Terminol.), nachdem der Begriff schon bei Plato (Phaedo 102; Rep. 523ff., Parm. 135E), Aristoteles und den Skeptikern bekannt war. Nach Goclen. wird antinomia gebraucht „*pro pugnantia seu contrarietate quarumlibet sententiarum seu propositionum*“ (Lex. phil. p. 110). Begründet ist die Antinomienlehre durch Kant. Antinomien sind nach ihm Widersprüche, in die sich die Vernunft bei ihrem Streben, zum Unbedingten vorzudringen, notwendig verwickelt (Krit. d. rein. Vern. S. 340). Es entsteht dabei ein „*dialektischer Schein*“, welchen die Kritik der Vernunft aufzulösen hat. Indem die Vernunft nach dem Grundsatze „*wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Summe der Bedingungen, mithin das schlechthin Unbedingte gegeben*“ die absolute Totalität der Erscheinungen fordert, entstehen vier Antinomien, aus je einer Behauptung (Thesis) und Gegenbehauptung (Antithesis) bestehend: *1)* „*Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist dem Raum nach auch in Grenzen eingeschlossen.*“ — „*Die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raume, sondern ist, sowohl in Ansehung der Zeit als des Raumes, unendlich*“ (l. c. S. 354—355). *2)* „*Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Teilen und es existiret überall nichts als das Einfache, oder das, was aus diesem zusammengesetzt ist.*“ — „*Kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Teilen und es existiret überall nichts Einfaches in derselben*“ (l. c. S. 360—361). *3)* „*Die Causalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Causalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen notwendig.*“ — „*Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur*“ (l. c. S. 368—369). *4)* „*Zu der Welt gehört etwas, das, entweder als ihr Teil, oder ihre Ursache, ein schlechthin notwendiges Wesen ist.*“ — „*Es existirt überall kein schlechthin notwendiges Wesen, weder in der Welt, noch ausser der Welt, als ihre Ursache*“ (l. c. S. 374—375). Diese Antinomien beruhen auf einer „*natürlichen Täuschung*“ und entspringen daher, „*dass man die Idee der absoluten Totalität, welche nur als eine Bedingung der Dinge an*

sich selbst gilt, auf Erscheinungen angewandt hat" (l. c. S. 411). Da auf dem Wege der Erfahrung weder die Unendlichkeit noch die Endlichkeit der Welt an sich dargethan werden kann, sind sowohl Thesis als Antithesis der beiden ersten (mathematischen) Antinomien falsch. Raum, Zeit, Einfachheit, Zusammengesetztheit sind Bestimmungen, welche nur für die Dinge als Erscheinungen Geltung haben. Die beiden andern, die dynamischen Antinomien dagegen, lassen „*eine Bedingung der Erscheinungen ausser der Reihe derselben zu*"; hier gilt jede Thesis für die Welt der Dinge an sich, die Antithesis für die Dinge, wie sie uns erscheinen (l. c. S. 432—451). Als „*regulatives Princip*" enthalten die Antinomien die Forderung, dass, „*soweit wir auch in der Reihe der empirischen Bedingungen gekommen sein mögen, wir nirgends eine absolute Grenze annehmen sollen*" (l. c. S. 420). In einem Briefe an Garve schreibt Kant: „*Nicht die Untersuchungen vom Dasein Gottes u. s. w., sondern die Antinomie der reinen Vernunft war es, welche mich aus dem dogmatischen Schlummer zuerst aufweckte und zur Kritik der Vernunft selbst hintrieb*" (A. Stein, Üb. d. Bez. Chr. Garves zu Kant, 1884, S. 44—45). — J. G. Fichte und Hegel, wie auch Herbart haben das Princip der Antinomienlehre in ihre Systeme aufgenommen. „*Die Hauptsache, die zu bemerken ist, ist, dass nicht nur in den vier besondern aus der Kosmologie genommenen Gegenständen die Antinomie sich befindet, sondern vielmehr in allen Vorstellungen, Begriffen und Ideen*" (Hegel, Encykl. § 48). Wie auch Kant (Krit. d. r. Vern. S. 411—412) sucht Fries die Idealität (s. d.) der Anschauungsformen durch die Antinomien, in die man gerate, wenn man Raum und Zeit für Bestimmungen der Dinge selbst hält, zu erweisen (Neue Krit.[2] I, Vorrede). Schopenhauer erklärt Kants Beweise für die vier Thesen der Antinomie für „*Sophismen*", während die Antithesen wirklich auf den Formen unseres Erkenntnisvermögens beruhen (Welt a. W. u. Vorst., I. Bd., S. 492). Wundt erklärt Kants Antinomienlehre für ein „*Scheingefecht, das aus der doppelten Natur des Unendlichen entsprungen ist*" (Log. II, 376), indem „*der Thesis jedesmal die vollendete Unendlichkeit, das Transfinite, der Antithesis die unvollendbare Unendlichkeit, das Infinite, bei ihrer Argumentation vorschwebt*" (l. c. S. 375). Auf dem Boden der Kantschen Beweisführung hat die Antithese den Vorzug, doch hat Kant nicht alle Momente der physikalischen Betrachtung berücksichtigt (l. c. S. 376). Vgl. Unendlich.

Antiplenisten (Vacuisten): die Anhänger der Lehre vom leeren Raume, im Gegensatze zu den Plenisten (K. Lasswitz, Gesch. d. Atom. II, 291).

Antiramisten, s. Ramisten.

Antistrephon (ἀντιστρέφειν, umkehren) ist der Name eines sophistischen Trugschlusses. Euathlos, der Schüler des Protagoras, hat mit diesem ausgemacht, er wolle ihm das Honorar für seinen Unterricht nach Gewinnung des ersten Processes bezahlen. Protagoras verklagt ihn und sagt: Auf jeden Fall musst du zahlen: wenn du gewinnst, kraft unseres Vertrages, wenn du verlierst, kraft des Richterausspruches. Euathlos entgegnet: Ich zahle keinesfalls, weder wenn ich gewinne, kraft des Urteils, noch wenn ich verliere, kraft des Vertrages. Der Trugschluss beruht auf dem Einnehmen verschiedener Standpunkte.

Antiteleologie: das Bestreiten aller Teleologie (s. d.).

Antithese (*ἀντίθεσις*): Gegensatz (ARISTOT., Phys. V, 1, 225a, 11). Vgl. These.

Antithetik nennt KANT *„den Widerstreit der dem Scheine nach dogmatischen Erkenntnisse (thesin cum antithesi), ohne dass man einer vor der andern einen vorzüglichen Anspruch auf Beifall beilegt“* (Krit. d. rein. Vern. S. 349). Die *„transcendentale Antithetik ist eine Untersuchung über die Antinomie der reinen Vernunft, die Ursachen und das Resultat derselben“* (ibid.). Antithetisches Verfahren nennt FICHTE *„die Handlung, da man im Verglichenen das Merkmal aufsucht, worin sie entgegengesetzt sind“* (Gr. d. g. Wiss. S. 31).

Antitypia (*ἀντιτυπία*, Stoiker) nennt LEIBNIZ (wie GASSENDI) die passive Widerstandsfähigkeit der Materie (s. d.), welche ihrer Undurchdringlichkeit zu Grunde liegt (Opp. ed. ERDMANN, p. 466). Antitypie ist das, *„was macht, dass ein Körper für den andern undurchdringlich ist“* (l. c. p. 691).

Antrieb (impetus, conatus) heisst ein den Körpern zugeschriebenes *„Streben“*.

Anziehung ist die Annäherung der Körperteilchen aneinander, der Körper an die Erde, der Himmelskörper aneinander. Vgl. Attraction.

Äōn (*αἰών*, aevum) = *τὸ ἀεὶ εἶναι*, beständige Dauer (ARISTOTELES, De coelo I, 9, 279a, 25). Schon EMPEDOKLES spricht von einem *„ἔμπεδος αἰών“* (ARISTOT., Phys. VIII, 1, 251a, 1). Im Sinne des ARISTOTELES nennen die Scholastiker die bleibende, unveränderliche, notwendige Dauer aevum (SUAREZ, Disput. met. 50, sct. 6, 9). — Der Gnostiker VALENTINUS bezeichnet Gott als den vollkommenen Äon (*τέλειος αἰών*), aus dem eine Anzahl (30) niederer Äonen (göttlicher Wesenheiten und Kräfte, personificirt gedacht) entspringt, als der jüngste die Weisheit (*σοφία*); der Inbegriff aller Äonen ist die *„Fülle“*, das *πλήρωμα*. Vgl. Gnosticismus.

Apagogē (*ἀπαγωγή*) ist ein Beweis (s. d.) aus der Darlegung der Falschheit des Gegensatzes (deductio ad absurdum). Schon der Eleate ZENO bediente sich dieses Verfahrens, um die Nicht-Wirklichkeit der Bewegung und Vielheit zu beweisen. ARISTOTELES bezeichnet als *ἀπαγωγή* (deductio) die Zurückführung eines Problems auf ein anderes (Anal. pr. II, 25, 69a, 20 sqq.), als *εἰς τὸ ἀδύνατον ἀπαγωγή* die oben genannte indirecte Beweisführung (l. c. I, 6, 28b, 2). — CHR. WOLF: *„Demonstratio apagogica seu indirecta est, qua, posito contrario eius, quod probari debet, tanquam vero colligitur; quod propositioni verae, vel notioni subiecti contradicit“* (Log. § 556). KANT stellt den apagogischen Beweis dem directen oder ostensiven gegenüber, er *„kann zwar Gewissheit, aber nicht Begreiflichkeit der Wahrheit in Ansehung des Zusammenhanges mit den Gründen ihrer Möglichkeit hervorbringen“* (Krit. d. rein. Vern. S. 600); er kann nur da erlaubt sein, *„wo es unmöglich ist, das Subjective unserer Vorstellungen dem Objectiven, nämlich der Erkenntnis desjenigen, was am Gegenstande ist, unterzuschieben“* (l. c. S. 601). Nach WUNDT sucht der apagogische Beweis *„die Wahrheit eines Satzes festzustellen, indem er die Unwahrheit aller derjenigen Annahmen darthut, die an Stelle der zu beweisenden gemacht werden könnten“*. Er *„folgert also durch Ausschliessung; seine syllogistische Grundform ist der modus tollendo ponens des disjunctiven Schlusses“* (Log. II, 68). Es giebt eine disjunctive, conträre und contradictorische Form des apagogischen Beweises (ibid.).

Apathie (*ἀπάθεια*): Unempfindlichkeit, Affectlosigkeit, völlige Gemütsruhe und Unberührtbleiben von aller Erregung ist nach der Ansicht der Cyniker (Diog. L. VI, 1, 8), des Megarikers Stilpon, der Stoiker und Skeptiker, Clemens Alexandrinus, das beste Verhalten des Menschen, Weisen. Bei Aristoteles bedeutet Apathie Unempfindlichkeit (*ἡ ἀπάθεια τοῦ αἰσθητικοῦ*, De an. III, 4, 429a, 29). Seneca bestimmt den Unterschied der stoischen und megarischen *ἀπάθεια* dahin: „*Noster sapiens vincit quidem incommodum omne, sed sentit; illorum ne sentit quidem*“ (Ep. 1, 9, 1 u. 2). Philo Judaeus wertet die Apathie als glücklich machend (Leg. alleg. II, 85). Eine geläuterte Apathie empfiehlt Spinoza (Eth. IV u. V), auch Kant (Anthr. § 73).

Ăpeiron (*ἄπειρον*): das Unbegrenzte, Unendliche. So nennt Anaximander den Urgrund alles Seienden (*οὗτος ἔφασκεν ἀρχὴν καὶ στοιχεῖον τὸ ἄπειρον*, Diog. L. II, 1; *φησὶ τὴν τῶν ὄντων ἀρχὴν εἶναι τὸ ἄπειρον*, Stob. Ecl. I, 10, 292). Das Ăpeiron ist der eigenschaftlich noch unbestimmte Urstoff, aus dem die Dinge entstanden sind, während er daneben und in ihnen unveränderlich (*ἀμετάβλητον*), unzerstörbar (*ἀνώλεθρον*), unsterblich (*ἀθάνατον*) bleibt (Arist., Phys. III 4, 203b, 13). Wie die Dinge aus ihm entspringen, so kehren sie wieder ins Ăpeiron zurück (*ἐκ γὰρ τούτου πάντα γίγνεσθαι καὶ εἰς τοῦτο πάντα φθείρεσθαι*, Stob. Ecl. I, 10, 292), „*um zu büssen für ihr Verschulden nach der Ordnung der Zeit*“ (*διδόναι γὰρ αὐτὰ τίσιν καὶ δίκην τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν*, Simplic.). Dazu bemerkt erläuternd E. Zeller: „*Was durch sein Entstehen ein anderes aus dem Dasein verdrängt, in sich aufgezehrt hat, muss ihm für diese Verletzung dadurch Genugthuung geben, dass es sich bei seinem Untergang in den Stoff wieder auflöst, aus dem es geworden*“ (Gesch. d. griech. Ph. I, 1⁵, S. 229). Das Unbegrenzte umfasst und beherrscht alles (*περιέχειν πάντα καὶ πάντα κυβερνᾶν*, Aristot., Phys. III, 4, 203b, 11). Der Vorgang der Ausscheidung der Gegensätze und Mannigfaltigkeiten der Dinge und ihrer Eigenschaften wird als *ἐκκρίνεσθαι* bezeichnet, auch als *ἀποκρίνεσθαι* (Simplic. ad Arist. Phys. 24, 23), und zwar habe sich zuerst das Warme und Kalte, dann das Flüssige, Erde, Luft, Feuerkreis ausgeschieden (Simpl. 150, 22). Eine unbegrenzte Zahl von Welten entsteht und vergeht (Stob. Ecl. I, 10, 292). Unbegrenzt muss das Princip des Seienden sein, damit das Werden sich nicht erschöpfe (*ἵνα μηδὲν ἐλλείπῃ ἡ γένεσις ἡ ὑφισταμένη*, Stob. Ecl. I, 10, 292). Was aber das Ăpeiron seiner inneren Natur nach ist, hat Anaximander nicht gesagt (l. c. 294). Aristoteles spricht von dem *μῖγμα Ἀναξιμάνδρου* (Met. XII, 1, 1069b, 22); dennoch ist das Ăpeiron wohl nicht, wie Ritter, Teichmüller (Stud. z. Gesch. d. Bgr. S. 71) u. a. glauben, als eine Mischung schon vorhandener qualitativer Bestandteile anzusehen, sondern als ein die Verschiedenheiten der Möglichkeit nach (*δυνάμει*) in sich bergendes Wesen, wie Ueberweg (Grundr. I, 45), Zeller („*durch die Selbstbewegung des Ăpeiron scheiden sich die Dinge aus*“, Gesch. d. gr. Ph. I, 1⁵, S. 218) u. a. annehmen. Auch sollte das Ăpeiron nicht ein Mittleres zwischen Luft und Wasser sein (*λέγει δ' αὐτὴν μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι στοιχείων, ἀλλ' ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον*, Simpl. ad Arist. Phys. 6, 24), wie man auch gemeint hat, sondern ein stofflich Unbestimmtes (Strümpell, Seydel, Teichmüller, Tannery u. a.). Bemerkenswert ist die Ansicht W. Windelbands: „*Das Wahrscheinlichste ist hier noch, dass Anaximander*

die unklare Vorstellung des mystischen Chaos, welches eins und doch alles ist, begrifflich reproducirt hat, indem er als den Weltstoff eine unendliche Körpermasse annahm, in der die verschiedenen empirischen Stoffe so gemischt seien, dass ihr im ganzen keine bestimmte Qualität mehr zugeschrieben werden dürfe, dass aber deshalb auch die Ausscheidung der Einzelqualitäten aus dieser selbstbewegten Materie nicht mehr als eigentliche qualitative Veränderung derselben angesehen werden könnte" (Gesch. d. Phil. S. 25—26). Vgl. Unendlich.

Aphasie (Sprachlosigkeit) ist „*die ohne irgend welche Beeinträchtigung der Articulations-Mechanik infolge einer Störung der Function des psychischen Centrums der Sprache eingetretene Hemmung oder Aufhebung der inneren Wortbildung*" (Steinthal, Einleit. in d. Psych., S. 455). Man unterscheidet „*ataktische*" (Beeinträchtigung der Function der Wortbildung) und „*amnestische*" Aphasie (erschwerte Bildung der Wortvorstellungen) (Wundt, Grundr. d. Psych., S. 241), oder auch motorische (Aphemie) und sensorielle Aphasie (Jodl, Lehrb. d. Psych., S. 473). — Aphasie (*ἀφασία*) nennt die Skepsis die Enthaltung von allen bestimmten Aussagen oder Urteilen (*ἐποχή*) über das, was die Dinge sind, da dieses nicht erkennbar sei; man kann nicht behaupten: „*es ist so*", sondern nur der Meinung Ausdruck geben: „*es scheine so*" (Sext. Empir., Adv. Math. I, 12, 13). Diese Aphasie heisst auch Akatalepsie (*ἀκαταληψία*), Nicht-Erfassen sc. der Dinge.

Ἁπλωσις (Vereinfachung) bedeutet bei Plotin, Proklus (Theol. Plat. I, 24 f.), Jamblichus, Marc Aurel (*πρὸς ἑαυτ.* IV, 26) u. a. die Abkehr des Menschen von allem Sinnlichen, seinem innersten Wesen Fremden, die Rückkehr zu seiner einfachen, gottähnlichen Natur.

Apodikticität: die Eigenschaft, apodiktische Geltung zu haben. Vgl. Apodiktisch.

Apodiktik ist nach Bouterwek „*die Wissenschaft, durch welche der Grund der Erfahrungen gefunden und vor der Vernunft gerechtfertigt wird*" (Apodikt. I, S. 6); sie ist als Wissenschaft der Beweisgründe (*ἀποδεικτική*) die „*Wissenschaft von den letzten Gründen des Wissens und der absoluten Überzeugung überhaupt*" (l. c. S. 29).

Apodiktisch (*ἀποδεικτικός*) ist nach Aristoteles ein mit Notwendigkeit gebildetes Urteil (Anal. pr. I, 1, 24a, 30; *ἀποδεικνύναι*, darlegen, beweisen: De gener. II, 6, 333b, 25; *ἐπιστήμη ἐστὶν ἕξις ἀποδεικτική*: Eth. Nic. VI, 3, 1139b, 31). Sonst bedeutet apodiktisch: bestimmt, unbedingt geltend, notwendig, unumstösslich. Nach Kant gründet sich auf die ursprüngliche Notwendigkeit der Anschauungsformen „*die apodiktische Gewissheit aller geometrischen Grundsätze und die Möglichkeit ihrer Construction a priori*" (Krit. d. rein. Vern. S. 54). Die mathematischen Grundsätze (Axiome) „*sind insgesamt apodiktisch, d. i. mit dem Bewusstsein ihrer Notwendigkeit verbunden, z. B. der Raum hat nur drei Abmessungen*". „*Dergleichen Sätze aber können nicht empirische oder Erfahrungsurteile sein, noch aus ihnen geschlossen werden*" (l. c. S. 54); denn Erfahrung giebt nur „*comparative*", auf eine Vielzahl von Fällen sich stützende, aber nicht unbedingte Allgemeinheit (l. c. S. 52). Vgl. A priori, Notwendigkeit.

Apokatastasis (*ἀποκατάστασις πάντων*, restitutio universalis) heisst die von verschiedenen Stoikern und christlichen Philosophen angenommene „*Wiederherstellung*" dessen, was gewesen, die Wiederkehr aller, die gelebt haben. Marc

Aurel lehrt eine periodische Wiedergeburt der Seele (*εἰς ἑαυτ.* XI, 1). Minucius Felix lehrt die Apokatastasis als Auferstehung: „*Quis tam stultus aut brutus est, ut audeat repugnare, hominem a deo, ut primum potuisse fingi, ita posse denuo reformari?*“ (Octav. C. 34, 9). Origenes betrachtet die Apokatastasis als die Wiederherstellung der Einheit der Seelen mit Gott (De princ III, 1, 3).

Apologeten (*ἀπολογεῖσθαι*, verteidigen) heissen die Vertreter der ersten christlichen Weltanschauung, die es sich zur Aufgabe machten, diese gegen die Angriffe der Heiden zu rechtfertigen, wobei sie wiederum ihrerseits die heidnische Philosophie scharf bekämpfen (Harnack, Dogm. I³, 455 ff.). So: Tatianus, Quadratus, Justinus, Meliton, Apollinaris, Athenagoras, Theophilos, Hermias, Irenaeus, Hippolytus, Minucius Felix, Tertullianus, ca. 120—250 n. Chr. Die Apologeten verschmähen es nicht, stoische und neuplatonische Anschauungen in ihre Lehren aufzunehmen.

Aporem (*ἀπόρημα*): nach Aristoteles die Untersuchung einer logischen Schwierigkeit (Top. VIII, 11, 162a, 17).

Aporetiker = Skeptiker (s. d.).

Aporie (*ἀπορία; ἀπορεῖν*, im Zweifel sein): Schwierigkeit des zu Erkennenden, Zweifel inbetreff der Natur des zu Erkennenden, auch absichtlich, methodologisch aufgestellt von Aristoteles (Phys. I, 2, 185b, 11; III, 1, 208a, 33; De anim. I, 1, 402a, 21 u. ö.; *ἀπορία λογική*, Unentschiedenheit, Widerspruch: Phys. III, 2, 202a, 21). Aporien sind auch die gegen die Realität der Bewegung (s. d.) von Zeno vorgebrachten Einwände, wie auch die von den Skeptikern behaupteten Widersprüche des Begriffs der Ursächlichkeit u. s. w.

Aporisma ist nach Joh. von Salisbury ein syllogismus dialecticus contradictionis (Prantl, Gesch. d. Log. II, 238).

A posteriori, s. A priori.

Apparenz, s. Erscheinung.

Apperception (apperceptio) ist die Erfassung eines Bewusstseinsinhaltes seitens der Aufmerksamkeit in seiner Bestimmtheit, Unterschiedenheit von anderen oder Beziehung zu anderen Bewusstseinsinhalten, indem nicht alles, was uns erregt oder von uns percipirt wird, auch appercipirt wird.

Den Einfluss der Aufmerksamkeit (s. d.) auf das Bewusstwerden einer Vorstellung betonen schon Augustinus und Duns Scotus. Diese Function setzt Descartes zum Willen in Beziehung. „*Rien qu'en regard de notre âme ce soit une action de vouloir quelque chose, on peut dire, que c'est aussi en elle une passion d'appercevoir ce qu'elle veut*“ (Pass. de l'âme I, 19). Der eigentliche Begründer der Lehre von der Apperception ist aber Leibniz. In jedem Augenblicke haben wir nach ihm eine Unzahl von Perceptionen (petites perceptions), von denen aber nur ein Teil bewusst wird, durch Zuwachs oder Addition („*distinguer entre perception et entre s'appercevoir; la perception . . . devient apperceptible par une petite addition ou augmentation*“, Nouv. Ess. l. II, ch. 9, § 4, Gerh. V, p. 121). Die Apperception ist das Bewusstsein eines inneren Zustandes („*la conscience ou la connaissance réflexive de cet état in-*

térieur", Monadol.). Da aber „*les actes réflexifs nous font penser à ce qui s'appelle moi*" (Monadol. 30, Erdm. p. 707), so bedeutet Apperception die Erhebung einer Vorstellung ins Selbstbewusstsein; eine Vorstellung ist von mir appercipirt, wenn ich sie als meine Vorstellung weiss. Ahnlich lehrt auch CHR. WOLF. Appercipiren ist zugleich Unterscheiden der Vorstellungen untereinander, des Ichs von den Objecten. „*Dum enim attentionem nostram in hoc convertimus, quod rerum perceptarum nobis conscii sumus, nostri enim conscii sumus. Sed tum apperceptionem, actionem quandam animae, percipimus et nos per eam tanquam subiectum percipiens ab obiectis, quae percipiunter, distinguimus agnoscentes utique percipiens subiectum esse quid diversum a re percepta*" (Ps. r. § 13; Ps. e. § 25). Auch TETENS stellt die Apperception (das Appercipiren) als das Active der Perception gegenüber (Ph. V. I, 290). KANT begründet den Begriff der „*transcendentalen Apperception*" (s. d.), die er von der empirischen unterscheidet. „*Das Bewusstsein seiner selbst, nach den Bestimmungen unseres Zustandes bei der inneren Wahrnehmung ist bloss empirisch, jederzeit wandelbar, — und wird gewöhnlich der innere Sinn genannt oder die empirische Apperception*" (Krit. d. rein. Vern. S. 121). M. DE BIRAN spricht von einer „*apperception interne immédiate ou conscience d'une force, qui est moi*" (III, 5, De l'apperc.). HERBART definirt Apperception als „*das Wissen von dem, was in uns vorgeht*" (Lehrb. z. Psych. S. 59), an Stelle des „*inneren Sinnes*" (l. c. S. 74). Im engeren Sinne ist Apperception keine Thätigkeit des Bewusstseins, sondern die Aufnahme neu eintretender Vorstellungen durch bereits vorhandene („*Apperceptionsmassen*"), mit denen sie verschmelzen, oder, wenn die neuen Vorstellungen stärker sind, das Umgekehrte. Vorstellungen werden appercipirt oder „*zugeeignet*", „*indem ältere gleichartige Vorstellungen erwachen, mit jenen verschmelzen, und sie in ihre Verbindungen einführen*" (Psychol. a. Wiss. II, § 125, S. 142). STEINTHAL nennt die appercipirenden Vorstellungen apriorische, die appercipirten aposteriorische, und unterscheidet eine identificirende, subsumirende, harmonisirende und disharmonisirende Apperception (Einl. in die Psychol.). VOLKMANN bestimmt die Apperception als „*die Verschmelzung einer neuen isolirten Vorstellungsmasse mit einer älteren, ihr an Umfang und innerer Ausgeglichenheit überlegenen*" (Lehrb. d. Ps. II, 190). Nach LAZARUS ist die Apperception die Reaction „*der vom Inhalt bereits erfüllten, durch die früheren Processe seiner Erzeugung ausgebildeten Seele*" (D. Leben d. Seele II). Appercipirt wird nach TH. LIPPS ein Inhalt, „*wenn er solche in der Seele vorhandenen Associationen wachruft, die ihn mit einem vorher vorhandenen Inhalte in gesetzmässige Beziehung setzen*" (Gr. d. Seelenleb. S. 407). Wir appercipiren, „*indem wir Inhalte uns aneignen, d. h. sie zu unserem Selbstgefühl in Beziehung bringen oder in das System unseres Selbstbewusstseins einordnen*" (l. c. S. 409). Die Apperception ist eine logische, ästhetische oder praktische (ibid.). Eine neue Form hat der Begriff der Apperception durch WUNDT erhalten. „*Sagen wir von den in einem gegebenen Momente gegenwärtigen Vorstellungen, sie befänden sich im Blickfeld des Bewusstseins, so kann man denjenigen Teil des letzteren, welchem die Aufmerksamkeit zugekehrt ist, als den inneren Blickpunkt bezeichnen. Den Eintritt einer Vorstellung in das innere Sehfeld wollen wir die Perception, ihren Eintritt in den Blickpunkt die Apperception nennen*" (Grundz. d. phys. Psych. II^3, 236). Apperception nennt WUNDT „*den einzelnen Vorgang, durch den irgend ein psychischer Inhalt zu klarer Auffassung gebracht wird*" (Grundr. d. Psych. S. 245). Die Apperception als solche ist ein innerer

Willensact (Grundz. d. phys. Psych. II³, 240; Grundr. d. Ps. S. 259). Es giebt zwei Arten der Apperception: „*Der neue Inhalt drängt sich plötzlich und ohne vorbereitende Gefühlswirkung der Aufmerksamkeit auf; wir bezeichnen diesen Verlaufstypus als den der passiven Apperception*“ — „*der neue Inhalt wird ... vorbereitet, und es ist infolgedessen schon vor dem Eintritt desselben die Aufmerksamkeit auf ihn gespannt; wir bezeichnen diesen Verlaufstypus als den der activen Apperception*“ (Grundr. d. Psych. S. 255; Grundz. d. phys. Ps. II³, 245). Die Apperception ist zugleich eine zerlegende und verknüpfende Bewusstseinsthätigkeit, die grundlegend ist für das Urteilen, die Unterscheidung von Ich und Nicht-Ich u. s. w. (Logik S. 23 ff.); sie schafft die apperceptiven Verbindungen (s. d.). Gegner der Wundtschen Apperceptionslehre sind die englischen und französischen Vertreter der Associationspsychologie (s. d.), dann auch Volkmann (Lehrb. II, 193 ff.), A. Marty, Ziehen (Leitfad. d. phys. Psych.², S. 148), Jodl (Lehrb. d. Psych. S. 443), der sich der Definition Stouts anschliesst, nach welcher Apperception der „*Process ist, durch welchen ein gegebenes Bewusstsein neue Elemente in sich aufnimmt oder aufzunehmen strebt*“. Anhänger sind u. a. O. Külpe (Gr. d. Psych. S. 441), Höffding, E. Meumann, R. Eisler, W. Jerusalem. Wundt ist geneigt, ein Centrum der App. anzunehmen, das er in die Rinde des Stirnhirns verlegt (Grundr. d. Ps. S. 241—242). Avenarius versteht unter der „*Ökonomie der Apperceptionsmassen*“ das „*Streben der Seele, die zum Zwecke einer Apperception auszuführenden Reproductionen von Vorstellungen auf das relativ geringste Mass zu beschränken*“ (Phil. a. Denk. S. 10 f.). Die App. ist nach Stout „*derjenige Process, vermittelst dessen ein vorhandener geistiger Vorrat um ein neues Element vermehrt wird, resp. eine erneute Determination erhält*“ (Anal. Psych. II).

Apperception, transcendentale (reine), ist ein durch Kant geschaffener Begriff. Nach Kant ist uns stets nur eine Mannigfaltigkeit von Eindrücken oder Vorstellungen gegeben, diese muss erst geordnet werden, und das geschieht erst im und durch das Erkennen. „*Wir erkennen den Gegenstand, wenn wir in dem Mannigfaltigen der Anschauung synthetische Einheit bewirkt haben*“ (Kr. d. rein. Vern. S. 119). Diese Einheit stammt aus dem erkennenden Subject, aus dem, was allen Erkenntnissen zu Grunde liegt, was aber nicht in einem besonderen Erfahrungsinhalt, wie z. B. dem aus Vorstellungen und Gefühlen bestehenden, empirischen Ich, wurzelt, aus der transcendentalen Apperception oder dem reinen Selbstbewusstsein. „*Nun können keine Erkenntnisse in uns stattfinden, keine Verknüpfung und Einheit derselben untereinander, ohne diejenige Einheit des Bewusstseins, welche vor allen Datis der Anschauungen vorhergeht, und worauf in Beziehung alle Vorstellung von Gegenständen möglich ist. Dieses reine, ursprüngliche, unwandelbare Bewusstsein will ich nun die transcendentale Apperception nennen*“ (l. c. S. 121). Damit das Bewusstsein seine Vorstellungen nicht nur bewahrt, sondern auch richtig wiedererkennt, ist es nötig, dass im Flusse der Vorstellungen etwas constant sich erhält. Dieses Constante findet Kant eben in der transc. App., die also im Grunde nichts anderes ist als die jede Erfahrung schon bedingende Einheit (Identität) des Ich. „*Wir sind uns a priori der durchgängigen Identität unser selbst in Ansehung aller Vorstellungen, die zu unserer Erkenntnis jemals gehören können, bewusst, als einer notwendigen Bedingung der Möglichkeit aller Vorstellungen*“ (l. c. S. 172). Diese Einheit der App. besteht in dem blossen

„ich denke“, *„das alle meine Vorstellungen begleiten muss“* (l. c. S. 659). Diese App. heisst auch ursprüngliche, *„weil sie dasjenige Selbstbewusstsein ist, was, indem es die Vorstellung ‚Ich denke‘ hervorbringt, die alle andern muss begleiten können, und in allem Bewusstsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann“* (l. c. S. 659). Das *„stehende und bleibende Ich (der reinen Apperception) macht das Correlatum aller unserer Vorstellungen aus, sofern es bloss möglich ist, sich ihrer bewusst zu werden, und alles Bewusstsein gehört ebenso wohl zu einer allbefassenden reinen Apperception, wie alle sinnliche Anschauung als Vorstellung zu einer reinen inneren Anschauung, nämlich der Zeit“* (l. c. S. 133). Die Einheit der App. ist die Quelle der Kategorien (s. d.), der reinen Verstandesbegriffe, durch sie erst kommt Zusammenhang in die Erfahrung, ja Gegenständlichkeit des Gegebenen zustande. Das Ich legt seine eigene Einheit in die Erscheinungen und macht sie dadurch erst zu *„Gegenständen“*. *„Eben diese transcendentale Einheit der Apperception macht aber aus allen möglichen Erscheinungen, die immer in einer Erfahrung beisammen sein können, einen Zusammenhang aller dieser Vorstellungen nach Gesetzen. Denn diese Einheit des Bewusstseins wäre unmöglich, wenn nicht das Gemüt in der Erkenntnis des Mannigfaltigen sich der Identität der Function bewusst werden könnte, wodurch sie dasselbe synthetisch in einer Erkenntnis verbindet. Also ist das ursprüngliche und notwendige Bewusstsein der Identität seiner selbst zugleich ein Bewusstsein einer ebenso notwendigen Einheit der Synthesis aller Erscheinungen nach Begriffen“* (l. c. S. 121). Die Einheit der App. bezieht sich auf die *„reine Synthesis“* der *„productiven Einbildungskraft“* (s. d.) und ist in dieser Beziehung nichts anderes als die allgemeinste Function des Verstandes (l. c. S. 129). — Kants Apperceptionslehre wird in zweifacher Form aufrecht erhalten, je nachdem man mit Kant die *„reine“* Apperception dem empirischen Selbstbewusstsein und dessen vereinheitlichender Function schroff gegenüberstellt, oder erstere mit diesem in Verbindung bringt. Fries versteht unter reiner App. die *„eigene Spontaneität (Selbstthätigkeit) des Geistes“*, das *„reine Selbstbewusstsein“ („ich bin, denke“)* (Neue Krit. I, S. 120, II, S. 65; Syst. d. Log. S. 50) und unterscheidet davon die *„transcendentale“* App. als das *„unmittelbare Ganze der Erkenntnis“* (Neue Kr. II, 65). Nach Schopenhauer ist die Einheit der Apperception das *„Subject des Erkennens, das Correlat aller Vorstellungen“* (D. Welt a. Wille u. Vorst. I. Bd.). A. Riehl setzt die transcendentale App. der *„synthetischen Identität“* (s. d.) gleich, der Einheit und Einerleiheit des Bewusstseins, in welche alles Gegebene sich einordnen muss, um zu Erfahrungen zu werden (D. phil. Krit. I, 2, S. 78, I, 1, S. 68). Ähnlich sieht Wundt in der reinen Apperception nichts anderes als die allgemeine Gesetzmässigkeit des Bewusstseins, dessen einheitlich verknüpfende Thätigkeit (Log. I, 210). Sie ist ein Wollen, *„welches, alle unsere inneren Wahrnehmungen zur Einheit verbindend, niemals getrennt von denselben und also niemals ohne einen Vorstellungsinhalt vorkommen kann, gleichwohl aber als die letzte Bedingung aller einzelnen Wahrnehmungen vorauszusetzen ist“* (Syst. d. Ph. S. 413 f.).

Apperceptionsmassen nennt Herbart die Vorstellungen, welche an der Apperception (s. d.) anderer beteiligt sind. Appercipirende Massen sind nach Volkmann *„Gesamtvorstellungen, Wiederholungen derselben Vorstellung, Complexe von Resten entgegengesetzter Vorstellungen . . . kurz alle jene Formen unseres Seelenlebens, in welche Vereinzeltes und Besonderes zusammentritt“* (Lehrb. d. Ps. II, 198—199).

Apperceptive Verbindungen (Apperceptionsverbindungen) nennt Wundt Vorstellungsverbindungen, welche unter dem Einflusse der activen Apperception (s. d.) zustande kommen; sie sind daher *„active Erlebnisse“* (Grundr. d. Psych. S. 292; Grundz. d. phys. Ps. II³, 384). Sie sind Producte der *„einfachen“* und *„zusammengesetzten“* Functionen der Apperception (Beziehung, Vergleichung und Synthese, Analyse; Grundr. d. Ps. S. 293—294), welche gemäss den Apperceptionsgesetzen vor sich gehen (Grundz. d. phys. Ps. II³, S. 385). Diese Verbindungen zerfallen in simultane und successive, erstere wiederum in Agglutinationen, Verschmelzungen (s. d.) oder apperceptive Synthesen und Begriffe (s. d.), letztere in den einfachen und den zusammengesetzten Gedankenverlauf (Log. I, 29). Eine Agglutination entsteht, *„wenn aufeinander folgende Vorstellungen so sich verbinden, dass dadurch eine neue entsteht, welche die ersteren als ihre Elemente enthält“* (l. c. S. 30).

Appercipiren: einen Inhalt des Bewusstseins in demselben festhalten, in seiner Beziehung zu andern erfassen. Vgl. Apperception.

Appetitus: Streben (s. d.), Begierde.

Apprehension: Erfassung durch das Bewusstsein, nach den Scholastikern mittelst des *„actus apprehensivus“* (s. d.). Nach Joh. Buridan ist die *„simplex apprehensio“* des Intellects stets wahr (*„vera, et nulla est falsa“*, Prantl IV, 15). Suarez unterscheidet eine sinnliche und intellectuelle *„apprehensio simplex“* (De an. III, 6). Chr. Wolf bestimmt die *„appr. simplex“* als *„attentio ad rem sensui vel imaginationi praesentem seu menti quomodocunque repraesentatam“* (Log. § 33). Die Logik von Port Royal erklärt: *„apprehensionem dicimus simplicem rerum, quae menti sistuntur, contemplationem“* (Einl.). Kant nennt Appr. die *„unmittelbar an den Wahrnehmungen ausgeübte Handlung“* der thätigen Einbildungskraft (Krit. d. rein. Vern. S. 130); sie ist ein Teil und eine Bedingung der Erfahrung (l. c. S. 133). *„Jede Anschauung enthält ein Mannigfaltiges in sich, welches doch nicht als ein solches vorgestellt werden würde, wenn das Gemüt nicht die Zeit in der Folge der Eindrücke aufeinander unterschiede: denn als in einem Augenblick enthalten kann jede Vorstellung niemals etwas anderes als absolute Einheit sein. Damit nun aus diesem Mannigfaltigen Einheit der Anschauung werde (wie etwa in der Vorstellung des Raumes), so ist erstens das Durchlaufen der Mannigfaltigkeit und dann die Zusammennehmung derselben notwendig, welche Handlung ich die Synthesis der Apprehension nenne“* (l. c. S. 115); sie wird a priori (s. d.) ausgeübt, weil sie die Raum- und Zeitvorstellung erst erzeugt (l. c. S. 116).

A principio *ad principatum*: von dem Grunde zur Folge. A principato ad principium: von der Folge zum Grunde (progressiv—regressiv).

A priori — a posteriori (vom Früheren — vom Späteren) ist ein Wort- und Begriffspaar von hoher Bedeutung für die Geschichte der Philosophie, das mannigfache Wandlungen durchgemacht hat.

Nach Aristoteles ist das Allgemeine (s. d.) das *„von Natur Frühere“* (*πρότερον φύσει, οὐσία, γνώριμον ἁπλῶς*) und zugleich das *„in Beziehung auf uns Spätere“* (*πρότερον πρὸς ἡμᾶς* od. *ἡμῖν*, Anal. post. I, 2, 71b, 33). Das Allgemeine ist das *„begrifflich Frühere“* (*κατὰ μὲν γὰρ τὸν λόγον τὰ καθόλου πρότερα*), das Einzelne aber das *„in der Wahrnehmung Frühere“* (*κατὰ δὲ τὴν αἴσθησιν τὰ καθ' ἕκαστα*, Met. V, 11, 1018b, 32). Durch Boëthius kommt

nun diese Unterscheidung in die scholastische Philosophie: „*Priora autem et notiora dupliciter sunt, non enim idem est natura prius et ad nos prius ... per priora, per posteriora*“ (in den Comment. zu ARISTOTELES). Die arabischen Philosophen ALFÂRÂBI („*demonstratio quia et propter quid*“, PRANTL II, 317), AVICENNA („*posterius, ex priori*“) und AVERROËS (l. c. 359, 372, 394) haben diese Begriffe gleichfalls aufgenommen („*res priores in esse, res posteriores in esse*“). Unter den abendländischen Philosophen finden sich die Wörter a priori und a posteriori als Übersetzung von φύσει und ἡμῖν πρότερον, im Sinne einer Erkenntnis aus den Ursachen und aus den Wirkungen, bei ALBERT VON SACHSEN. „*Demonstratio quaedam est procedens ex causis ad effectum et vocatur demonstratio a priori et dem. propter quid et potissima; ... alia est demonstratio procedens ab effectibus ad causas et talis vocatur dem. a posteriori et dem. quia et dem. non potissima*“ (PRANTL, Gesch. d. Log. IV, 78). Ferner bei JOH. GERSON (De concept. p. 806): „*Concipiens res naturales .. potest duabus viis quasi contrariis incedere et ordinem scientiis dare; una via est ex parte rerum cognoscibilium a priori, altera ex parte cognoscentium a posteriori*“ (PRANTL IV, 144). Dann bei JOH. PARREUT (Quaest. in Categ.): „*Notitia essentialis et a priori est, qua cognoscitur terminus esse in praedicamento ex eo, sine quo non potest esse in praedicamento ... sed notitia accidentalis et a posteriori est, qua cognoscitur terminus esse in praedicamento ex eo, sine quo potest esse in praedicamento*“ („*ut sunt proprietates praedicamentorum*“, PRANTL IV, 240). Bei THOMAS VON AQUINO findet sich: „*Priora et notiora secundum naturam — posteriora et minus nota secundum nos; ... magis universalia et communia sunt priora in nostra intellectuali et sensitiva cognitione*“; ... „*cognitio singularium et prior quoad nos*“ (Sum. theol. I, qu. 85, art. 2, 3). LUTHER übersetzt a pr. durch „*von vornen her*“, a post. durch „*von dem, was hernach folget*“ (Tischreden, ed. FÖRSTEMANN IV, 399, nach EUCKEN, Term.). SUAREZ stellt „*a priori = ex causis*“ und „*a posteriori = ex effectibus*“ einander gegenüber (Disp. met. XXX, sct. 7, 3). GOCLEN.: „*Prius natura est universale: quo ad nos particularia sunt priora*“ (Lex. phil. p. 868). Nach GALILEI ist das Mathematische ein Wissen „*von sich aus*“ („*da per se*“), nichts durch die Sinne allein Gegebenes. SPINOZA bemerkt: „*Dei existentia ex eo solo, quod eius idea sit in nobis, a posteriori demonstratur*“ (Ren. Cart. pr. phil. I, prop. VI). Die scholastische Bedeutung der Wörter auch bei GASSENDI (Exerc. II, 5). A posteriori gebraucht GEULINCX einmal auch im Sinne von „*durch die Erfahrung (der Wirkung)*“ (Eth. annot. p. 208), HOBBES im Gegensatz zur apriorischen, begrifflichen Demonstration. Neben der rein scholastischen (Oper. ed. ERDM. p. 79) findet sich die neue Auffassung von a priori als „*begrifflich*“, „*durch die Vernunft*“ im Gegensatze zu a posteriori, „*empirisch*“, bei LEIBNIZ: „*Philosophie expérimentale qui procède a posteriori — la pure raison ou a priori*“ (ERDM. p. 778 b). „*Connaître a priori — par l'expérience*“ (Nouv. Ess. l. III, ch. 3, § 15; Monad. 76). Die scholastisch-aristotelische Unterscheidung auch in der Logik von PORT ROYAL (l'art de penser): „*Soit en prouvant les effets par les causes, ce qui s'appelle démontrer a priori, soit en démontrant au contraire les causes par les effets, ce qui s'appelle prouver a posteriori*“ (EUCKEN, Gesch. d. Grundbegr., S. 98). CHR. WOLF gebraucht a priori, a posteriori zur Unterscheidung begrifflicher und empirischer Erkenntnis. „*Quod experiundo addiscimus a posteriori cognoscere dicimur: quod vero ratiocinando nobis innotescit, a priori cognoscere dicimur*“ (Ps. emp. §§ 5, 434 ff., 460 f. „*Si*

veritas a priori eruitur, ex notionibus . . . . per ratiocinia colligitur"). A posteriori wird auch gleichgesetzt „ex phaenomenis" (Psych. rat. § 125). So auch BAUMGARTEN. BERKELEY hat a priori und a posteriori für „aus den Gründen — aus den Folgen entnommene Argumente" (Principl. XXI). HUME spricht von *„our reasonings a priori"* (Inqu. IV, 1, p. 27) und versteht darunter das begriffliche Erkennen (l. c.). Vgl. CRUSIUS, Vernunftwahrh., C. 3, § 35.

In dieser logischen Bedeutung werden a priori und a posteriori auch von KANT gebraucht, der aber die Termini erkenntnistheoretisch neu umprägt: A priori = unabhängig von der Erfahrung; a posteriori = auf dem Wege der Erfahrung, von aussen. Dies zunächst ganz allgemein. Vorangegangen sind schon ähnliche Versuche. So LEIBNIZ: *„Il y a des idées, qui ne nous viennent point des sens, et que nous trouvons en nous sans les former, quoique les sens nous donnent occasion de nous en appercevoir"* (Nouv. Ess. l. I, ch. 1, § 1). Dann TETENS (s. Kategorien). Endlich LAMBERT: *„Wir wollen es demnach gelten lassen, dass man absolute und im strengsten Verstande nur das a priori heissen könne, wobei wir der Erfahrung vollends nichts zu danken haben"* (Organ. § 639; Dianoiol. 9). — KANT fasst das *„a priori"* nicht psychologisch auf, sondern logisch, es bedeutet „streng notwendig", „unabhängig von aller Erfahrung — nicht fertig in uns vorhanden — sondern gültig und als solches bewusst", „in sich klar und gewiss", „auf der Gesetzmässigkeit des Erkennens selbst beruhend und aus ihr entspringend". — *„Solche allgemeine Erkenntnisse nun, die zugleich den Charakter der inneren Notwendigkeit haben, müssen, von der Erfahrung unabhängig, vor sich selbst klar und gewiss sein; man nennt sie daher Erkenntnisse a priori, da im Gegenteil das, was lediglich von der Erfahrung erborgt ist, nur a posteriori oder empirisch erkannt wird"* (Krit. d. rein. Vern. S. 35). — *„Gänzlich a priori, unabhängig von der Erfahrung entstanden, . . . weil sie machen, dass man von den Gegenständen, die den Sinnen erscheinen, mehr sagen kann, . . . als blosse Erfahrung lehren würde, und dass Behauptungen wahre Allgemeinheit und strenge Notwendigkeit enthalten, dergleichen die bloss empirische Erkenntnis nicht liefern kann"* (l. c. S. 35—36). Es giebt ein a priori in der Erfahrung selbst und eins neben derselben, ein reines, absolutes a priori (l. c. S. 43; VAIHINGER, Comm. I, 168). *„Wir werden also im Verfolg unter Erkenntnissen a priori nicht solche verstehen, die von dieser oder jener, sondern die schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig stattfinden. Ihnen sind empirische Erkenntnisse, oder solche, die nur a posteriori, d. i. durch Erfahrung, möglich sind, entgegengesetzt. Von den Erkenntnissen a priori heissen aber diejenigen rein, denen gar nichts Empirisches beigemischt ist"* (Kr. d. r. V. 2 Ausg., S. 648). Die Anschauungsformen (s. d.) sind a priori, sind für sich streng notwendig und klar bewusst, müssen daher *„im Gemüte a priori bereit liegen, und dahero abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden"* (l. c. S. 49). A priori ist, was *„durch und durch apodiktische Gewissheit, d. i. absolute Notwendigkeit bei sich führt, also auf keinen Erfahrungsgründen beruht, mithin ein reines Product der Vernunft, überdem aber durch und durch synthetisch ist"* (Proleg. § 6, S. 57). Möglich ist eine Erkenntnis a priori aber nur, *„wenn sie nämlich nichts anders enthält, als die Form der Sinnlichkeit, die in meinem Subject vor allen wirklichen Eindrücken vorhergeht, dadurch ich von Gegenständen afficirt werde"*, (l. c. § 9, S. 60). A priori ist alles, was in unserer Anschauung oder in unserem Denken *„niemals weggelassen"* werden, von dem man also nicht abstrahiren kann (l. c. S. 61), und das fällt zusammen mit dem,

was unmittelbar aus der Function (oder den einzelnen Functionen) des erkennenden Bewusstseins entspringt, was daher stets nur innerhalb der Erfahrung, für diese, nicht aber für „*Dinge an sich*“ gültig sein kann (l. c. § 13, S. 65). Was eine notwendige Bedingung, ein Factor der Erfahrung ist, was diese erzeugen hilft und daher, ohne uns von aussen entgegenzutreten, in aller Erfahrung gegeben ist als eigenes Erzeugnis der Erkenntnisthätigkeit, und was dessen Zeichen an sich hat, das ist nach KANT a priori: Raum und Zeit (s. d.), die Kategorien (s. d.), die Ideen (s. d.), die Geschmacks- und Werturteile. Die Formen der Anschauung und des Denkens und was aus ihnen unmittelbar folgt, sind a priori, zugleich aber subjectiv (s. d.). — Weitere über a priori — a posteriori handelnde Stellen bei KANT: „*Ob es ein dergleichen von der Erfahrung und selbst von allen Eindrücken der Sinne unabhängiges Erkenntnis gebe. Man nennt solche Erkenntnisse a priori, und unterscheidet sie von den empirischen, die ihre Quellen a posteriori, nämlich in der Erfahrung, haben*“ (Krit. d. r. Vern. S. 647). Erkenntnisse a priori, „*die schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig stattfinden. Ihnen sind empirische Erkenntnisse, oder solche, die nur a posteriori, d. i. durch Erfahrung, möglich sind, entgegengesetzt.*“ — „*Von den Erkenntnissen a priori heissen aber diejenigen rein, denen gar nichts Empirisches beigemischt ist*“ (l. c. S. 648). Apriorische Bestandteile enthält die reine Mathematik, Naturwissenschaft (Physik) und (vorgeblich) die Metaphysik (l. c. S. 651—653). Es ist uns „*keine Erkenntnis a priori möglich, als lediglich von Gegenständen möglicher Erfahrung*“ (l. c. S. 681). Zuweilen (W. W. VI, 37 f.) nähert KANT das a priori dem „*Angeboren*“ (s. d.) im Sinne LEIBNIZ'. „*Die apriorischen Elemente (das psychologische a priori) bei KANT sind nicht wie bei CARTESIUS angeboren, d. h. vor der Erfahrung in der Seele liegende Begriffe, sondern sie entwickeln sich an und mit der Erfahrung, wenn auch nicht aus der Erfahrung . . . als das Inventarium der reinen Vernunftbestandteile*“ (VAIH. Comm. I, 54). Ähnlich H. COHEN (KANTs Theor. d. Erf.², S. 83) und EUCKEN (Gesch. d. Grundbegr.², S. 101), ferner KIESEWETTER, Gr. d. Log., S. 269.

Die Philosophen nach KANT fassen, soweit sie nicht Gegner sind, das a priori bald mehr in logischem bald in psychologischem Sinne, je nachdem sie nämlich den Erkenntniswert oder den Ursprung desselben betonen. PLATNER unterscheidet: a posteriori, aus der Erfahrung, a priori, aus der Vernunft (Ph. Aph. I, § 700). Nach CHR. E. SCHMID ist a priori „*alles, sowohl insofern es stets in denknotwendigen Beziehungen gedacht erscheint, als auch insofern die Zukunft nur aus der Vergangenheit zu schöpfen möglich ist; alles dagegen a priori, insofern nur die Zukunft und auch die nicht mit voller Sicherheit bestimmen kann, dass die Zukunft eine richtige war*“. Ferner: „*aus Begriffen, a priori*“, und zwar *a)* „*vergleichungsweise a priori*“, *b)* „*schlechterdings a priori, unabhängig von aller Erfahrung*“ — „*lediglich und unmittelbar aus Erfahrung, a posteriori*“ (Empir. Psych. S. 17—18). „*Comparativ*“ und „*rein a priori*“ (l. c. S. 21). MAINE DE BIRAN nennt eine Erkenntnis „*a priori*„ „*une connaissance supposée*“ (II, 4). REINHOLD nennt die Formen des Vorstellens a priori, sofern sie notwendige Bestandteile einer jeden Vorstellung sind, welche als Vermögen vor aller Vorstellung im erkennenden Subjecte anzutreffen sind (Vers. e. neu. Theor. S. 291—292). Die Bedingungen der Raum- und Zeitanschauungen sind der in uns liegende „*Stoff a priori*“ (l. c. S. 305—306). Nach BECK besteht das a priori im „*ursprünglichen Vorstellen*“, welches nichts anderes ist als verknüpfende Thätigkeit (Synthese) (Erl. Ausz. III, S. 371, 144).

A priori ist nach Maimons Bestimmung die *„allgemeine Erkenntnis, . . die die Form oder Bedingung aller besonderen ist, folglich derselben vorausgehen muss, deren Bedingung aber keine besondere Erkenntnis ist“* (Vers. ü. d. Tr. S. 55). Krug nennt a priori das *„Ursprüngliche im Ich, welches Bedingung aller Erfahrung ist“* (Entw. e. neu. Org. S. 96, 101). Die apriorischen Formen sind keine „Fachwerke“, sondern gesetzmässige Handlungsweisen des Subjects (Fundamentalphil. S. 151, 168). G. E. Schulze bekämpft die Annahme eines a priori. Das Bewusstsein der Notwendigkeit, das übrigens auch den Sinnesempfindungen zukomme (Aenesid. S. 144), lässt sich auch *„durch die besondere Art und Weise, wie die Aussendinge unser Gemüt afficiren, und Erkenntnis in demselben veranlassen“*, erklären (l. c. S. 143, 151—152). Überdies mache die Ableitung der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit aus der Natur des Bewusstseins *„das Dasein derselben im geringsten nicht begreiflicher als eine Ableitung ebenderselben von Gegenständen ausser uns“* (l. c. S. 145). Bardili meint, die Merkmale des a priori, Notwendigkeit und Allgemeinheit, könnten nicht erst in uns entstehen, sondern müssten schon objectiv begründet sein (Grundr. d. erst. Log. Vorr. XV). Sonst fasst er das a priori Kants psychologisch auf und nennt die Vernunftkritik eine Verbindung von Locke und Leibniz (l. c. S. 345). Fichte bestimmt das a priori als *„ursprüngliche Bestimmung des Ich“*, insbesondere des *„Ich als Intelligenz“*, der Erkenntnisformen (Grundl. d. g. Wiss. S. 113); ähnlich Schelling (Syst. d. tr. Id. S. 59—60). Das ganze Wissen ist a priori *„insofern nämlich das Ich alles aus sich producirt“*. Aber *„insofern wir uns dieses Producirens nicht bewusst sind, insofern ist in uns nichts a priori, sondern alles a posteriori“* (l. c. S. 316). Nach Hegel kommt durch die apriorische Gesetzmässigkeit des Denkens, die zugleich die des Seins ist, *„immanenter Zusammenhang in den Inhalt der Wissenschaften“* (Encykl. § 81); in aller Erkenntnis ist *„das freie, in sich reflectirte Denken“* das Apriorische (l. c. § 12). Schleiermacher setzt das a priori in die formende und das Wissen vereinheitlichende Vernunftthätigkeit (Dial. S. 387, 63, 108). Gegen die Apriorität der Erkenntnisformen ist Herbart (All. Met. I, S. 88). Beneke sieht in dem a priori nichts dem Empirischen Gegenüberstehendes, beides ist bedingt durch die Gesetzmässigkeit des Geistes (Syst. d. Log. I, S. 1, 73, 271). Nach Fries wird das a priori der Erkenntnis selbst auf dem Wege der (inneren) Erfahrung erkannt (Neue Krit.[2] I, S. 31 ff.). A priori ist die ursprüngliche Selbstthätigkeit des Bewusstseins, die sich in bestimmten Anschauungs- und Denkformen bekundet und zwingende Notwendigkeit in das Erkennen bringt (l. c. S. 73—76). Die reinen Anschauungen a priori sind nur *„ursprüngliche Arten der Verknüpfung der Mannigfaltigkeit, welche nicht aus der Empfindung entspringen“* (l. c. S. 177). Schopenhauer neigt sehr dazu, das a priori psychologisch zu nehmen. So sagt er: *„Lockes Philosophie war die Kritik der Sinnesfunctionen. Kant aber hat die Kritik der Gehirnfunctionen geliefert“* (D. Welt a. Wille u. Vorst. II. Bd., C. 1). Raum und Zeit sind a priori, d. h. die Art und Weise, *„wie der Process objectiver Apperception im Gehirn vollzogen wird“* (l. c. C. 4). A priori ist soviel wie *„evident“*, *„unabhängig von der Erfahrung“* (l. c. I. Bd., § 15); *„wenn man vom Subject ausgeht, d. h. a priori“* — *„wenn man vom Object ausgeht, d. h. a posteriori“* (l. c. § 17). A priori sind *„die selbsteigenen Formen des Intellects“*. — Trendelenburg betrachtet als das a priori die ursprüngliche *„Bewegung“* des Denkens, die als solche die Bedingung aller Erfahrung ist und ihr (logisch)

vorhergeht (Log. Unt.[2] I, S. 144ff.). Das Apriorische entwickelt sich erst aus *„der ursprünglichen That des Denkens“*, es ist nicht zufällig gegeben, sondern eine notwendige Bedingung der Wahrnehmung und des Denkens (l. c. S. 166—168). Die apriorischen Formen sind nicht bloss subjectiv, sondern zugleich objectiv; in KANTS Beweisen ist eine *„Lücke“* (l. c. S. 162—164). LOTZE sieht in der Form der Bewusstseinsthätigkeit das apriorische Element der Erkenntnis, dessen Kennzeichen Notwendigkeit und Allgemeinheit sind (Log. S. 526). Die apriorischen Wahrheiten drängen sich mit einer Überzeugungskraft dem Bewusstsein auf, welche jeden Beweis eigentlich überflüssig macht (l. c. S. 580). A priori sind Erkenntnisse, *„weil sie nicht durch Induction oder Summation aus ihren einzelnen Beispielen entstehen, sondern zuerst allgemeingültig gedacht werden und so als bestimmende Regeln diesen Beispielen vorangehen“* (l. c. S. 582f.). Dieses logische a priori ist nicht angeboren, sondern besteht darin, dass wir uns seiner Wahrheit, sobald wir auf sie stossen, unmittelbar bewusst werden (l. c. S. 584), aber nicht durch innere Erfahrung (l. c. S. 580). Das metaphysische a priori besteht in der Bedingtheit aller Erkenntnis durch die psychische Organisation (l. c. S. 521). Nach J. H. FICHTE besteht das a priori in den *„Urgefühlen“*, *„Urstrebungen“*, *„unbewussten Anlagen“* (Anthr. S. 563). Wie FRIES behauptet auch A. LANGE, dass das a priori der Erkenntnis durch Erfahrung und Induction gefunden werde (Gesch. d. Mat.[3] II, S. 29). Das a priori ist nichts Angeborenes (l. c. S. 15), es ist dasjenige, was nicht aus der äusseren Einwirkung der Dinge, sondern aus der Natur des Bewusstseins entspringt, durch die *„psychophysische“* Organisation bedingt ist (l. c. S. 28). *„Die psychophysische Einrichtung, vermöge welcher wir genötigt sind, die Dinge nach Raum und Zeit anzuschauen, ist jedenfalls vor aller Erfahrung gegeben“* (l. c. S. 36). KANT hätte auch die Bewegung zum Apriorischen rechnen müssen, auch ist dieses nicht bloss auf eine ordnende Form zu beziehen, da Empfindungen sich an Empfindungen reihen können (l. c. S. 33). Ähnlich fasst auch HELMHOLTZ das a priori als in der Art der Bewusstseinsthätigkeit gegründet (D. Thats. d. Wahrn.), während schon früher der Physiologe JOH. MÜLLER die apriorischen Anschauungsformen KANTS zu *„eingeborenen Energien“* machte (Zur vergl. Phys. d. Gesichtss. S. 826, 45ff.) — O. LIEBMANN betrachtet die Anschauungsformen als a priori gegeben, weil sie notwendig-allgemein sind (Z. Anal. d. Wirkl. S. 215). Das a priori bezieht sich nicht auf die Art der Entstehung einer Erkenntnis, sondern auf ihre Evidenz (l. c. S. 222). Er kommt zu dem Ergebnisse, dass *„unsere Intelligenz von höchsten Gesetzen beherrscht wird, denen sowohl unsere intellectuale Imagination, als unsere Wahrnehmungserkenntnis gehorcht“* (l. c. S. 238). Am strengsten betont die logische Bedeutung des a priori H. COHEN (KANTS Theor. d. Erf.[2], S. 135). Dasselbe liegt einzig und allein in der Art und Weise des Erkennens, welche selbst bedingt ist durch die Einheit des Selbstbewusstseins (l. c. S. 216). Die apriorischen Formen sind die *„constituirenden“* Bedingungen, notwendig-allgemeine Bestandteile der Erfahrung (l. c. S. 214—215), active Processe, Verknüpfungsweisen des Gegebenen (l. c. S. 246); sie sind nicht angeboren, sondern Producte einer psychologischen Entwicklung (l. c. S. 83). — UEBERWEG bekämpft die Lehre von der Apriorität der Anschauungs- und Denkformen, besonders insofern sie bloss subjectiv sein sollen (Syst. d. Log.[4], S. 87). Ein *„apriorisches“* Element enthält jeder Begriff nur, weil *„die Erkenntnis des Wesentlichen in den Dingen nur mittelst der Erkenntnis des Wesentlichen in uns gewonnen*

werden kann" (l. c. S. 129). FORTLAGE nennt a priori, was in der Thätigkeit des Auffassens allem beliebigen Inhalt vorhergeht und sich auf jeden beliebigen Inhalt beziehen lässt (Psych. I, § 10, S. 91). So sind „*apriorische Schemata*" die „*Begriffsformen, welche nicht aus dem Vorstellungsinhalt als solchem, sondern aus seinem Verhältnisse zur Thätigkeit des Beobachtens stammen*" (l. c. S. 91). Nach GÖRING giebt es weder ein a priori noch ein a posteriori, denn „*das eine ist nicht früher als das andere, sondern der subjective und der objective Factor sind gleichzeitig in der Erkenntnis verbunden*" (Krit. II, S. 248). Nach TH. LIPPS ist die Apriorität identisch mit psychologischer Gesetzmässigkeit (Gr. d. Seelenl. S. 592). „*Alles zeitliche Vorstellen setzt, ebenso wie alles räumliche, eine solche ursprüngliche Beschaffenheit der Seele voraus, die ihr erlaubt oder sie nötigt, unter gewissen sonstigen Bedingungen die Zeit- bezw. Raumform aus sich hervorgehen zu lassen . . . So ist auch das Farbenempfinden der Seele a priori eigen*" (l. c. S. 591 f.) E. DÜHRING versteht unter dem a priori nichts als den „*Inbegriff rein formaler Satzungen, denen kein besonderer Erfahrungsinhalt je widersprechen kann*" (Neue Dial. S. 193). Nach E. v. HARTMANN gilt es zunächst als erwiesen, dass die Erkenntnis des a priori nicht selbst apriorischer Art ist (Krit. Grundleg. Vorr. XVI). A priori bedeutet nur: „*vor Fertigstellung der Erfahrung*", „*durch Abstraction aus der vollendeten Erfahrung isolirt bewusst*" (l. c. S. 125); es ist „*ein vom Unbewussten Gesetztes, das nur als Resultat ins Bewusstsein fällt*" und a posteriori (durch Reflexion) erkannt wird (Phil. d. Unb.[3], S. 275), „*die unbewusste synthetische Function*" (Krit. Gr. S. 157 ff.), „*das Prius alles Bewusstseinsinhalts*" (Kateg. Vorr. VIII). Die ausgebildeten Anschauungs- und Denkformen sind nicht apriorisch; es lässt sich nicht, wie KANT meint, vom Raume nicht abstrahiren (l. c. S. 146 ff.). E. LAAS bekämpft die für die Apriorität gebrachten Beweisgründe (Ideal. u. pos. Erk. S. 443 ff.). „*A priori*" ist nur das Bewusstsein als solches überhaupt, „*dasjenige in uns, fasse man es nun physiologisch oder psychologisch, welches macht, dass die Schwingungen der Saite zum Ton werden*" (l. c. S. 28). DEUSSEN fasst a priori im Sinne von „*vor aller äusseren und inneren Wahrnehmung*", a posteriori als „*vermittelst der äusseren und inneren Wahrnehmung*" (El. d. Met. S. 6). A. RIEHL setzt das a priori in die allgemeine Gesetzmässigkeit des erkennenden Bewusstseins, in dessen synthetische Identität (s. d.), die aller Erfahrung zu Grunde liegt und sich in den Anschauungs- und Denkformen am unmittelbarsten bethätigt (D. phil. Kritic. II, 1, S. 103, 78, I, S. 384). „*Jede Vorstellung ist ein Product der besonderen Erfahrungen in die Gesetze der allgemeinen, welche letztere allein, erkenntnistheoretisch genommen, apriorisch ist*" (l. c. S. 8). Auch bei KANT bezeichnet das Wort a priori „*ein begriffliches (nicht zeitliches) Verhältnis zwischen zwei Vorstellungen*" (l. c. II, 1, S. 9). Im besonderen sind zu unterscheiden: 1) empirische Apriorität, welche im Umkreis der besonderen Erfahrungen gilt, 2) reine Apr. und 3) absolute Apr. (l. c. II, 1, S. 9). Nach STEINTHAL ist „*jede Erkenntnis zugleich apriorisch und aposteriorisch, synthetisch und analytisch*" (Einl. in d. Psychol. S. 10). WAITZ: „*Als a priori gegeben kann . . ein Begriff nur betrachtet werden, wenn er ein allgemeines Gesetz des Vorstellungszusammenhangs überhaupt darstellt, so dass geordnetes Denken überhaupt erst durch die Befolgung und in dem Masse der Befolgung dieses Gesetzes möglich wird*" (Lehrb. d. Psych. S. 575, S. 507). Die Apriorität besteht nach VOLKMANN nur „*in constanten Beziehungen der Vorstellungen, nicht in präformirten Eigentümlichkeiten der*

Sinnlichkeit, sondern in dem formirenden Mechanismus der Wechselwirkung der Vorstellungen" (Lehrb. d. Ps. II, 7). — VOLKELT unterscheidet ein erkenntnistheoretisches und psychologisches a priori. „*Unter jenem ist die unbezweifelbare Thatsache zu verstehen, dass die eigentümlichen Functionen des Denkens nicht durch die Erfahrung gegeben sind; also dass das Denken Leistungen vollzieht, zu denen es die Erfahrung als solche nicht berechtigt, deren es unter blosser Zugrundelegung der Erfahrung niemals fähig wäre.*" „*Dagegen will die psychologische Apriorität mehr besagen: sie hat den Sinn, dass die Functionen des Denkens aus der Erfahrung überhaupt nicht entsprungen sein können, dass es neben der Erfahrung besondere und ursprüngliche Functionen giebt, deren Inbegriff man eben als Denken bezeichnet*" (Erf. u. Denk. S. 494). Beide Arten der Apriorität erkennt VOLKELT an (l. c. S. 496). Apriorität liegt vor in den subjectiven Denkfunctionen (Begriff, Urteil) wie in den objectiven Kategorien (l. c. S. 501). Apriorisch ist die (angelegte) Gesetzmässigkeit des Denkens (l. c. S. 499). WUNDT betrachtet als das a priori der Erkenntnis die Gesetzmässigkeit des Bewusstseins, welche die Bedingung der Erfahrung ist, aber erst in und mit ihr sich äussert (Log. I, 387). Die apriorischen Bedingungen der Erfahrung sind nichts als einfachste und allgemeinste Erfahrungen (l. c.², 435). KANTS Beweise für die Apriorität der Anschauungsformen werden widerlegt (l. c. S. 429). „*In uns liegen lediglich die allgemeinen Functionen des logischen Denkens, also jene Thätigkeit der beziehenden Vergleichung, die in den logischen Grundgesetzen ihren abstracten Ausdruck finden und die selbst den Wahrnehmungsinhalt als das adäquate Material ihrer Wirksamkeit voraussetzen*" (l. c. S. 210). Nach K. LASSWITZ ist a priori „*der Ausdruck dafür, dass es objective Realitäten giebt, welche Bedingungen sind für die Möglichkeit der Erfahrung*" (Gesch. d. Atom. I, S. 37), nach CHR. SIGWART der „*Ausdruck innerer Notwendigkeit*", z. B. „*dass alles, was ist, ein Ding mit Eigenschaften und Thätigkeiten ist*" (Log. II², S. 166). SCHUPPE bezeichnet den Erfahrungsinhalt als a posteriori, „*weil niemand im voraus aus einem Grunde erraten kann oder könnte, was es da alles giebt*" (Log. S. 35). Ausgeschlossen ist die Apriorität der Anschauungsformen dadurch, dass sie „*Elemente des Gegebenen*" sind (l. c. S. 84—85). „*Insofern aber auf Grund der einmal gewonnenen Raumanschauung Erkenntnisse gemacht werden, ohne sich auf weitere Wahrnehmungen zu stützen, sind sie nicht a posteriori, sondern stehen — mag man auch den Ausdruck a priori verabscheuen — doch jedenfalls im Gegensatz zu denjenigen Erkenntnissen, welche immer nur auf Grund specieller Beobachtung mit Sinnen gemacht werden können*" (l. c. S. 89). „*Alles, was sich aus der Raum- und Zeitanschauung ergiebt, gehört zur elementaren Notwendigkeit*" (ibid.). — Der französische Positivismus setzt a priori dem Subjectiven, Metaphysischen gleich (BOURDET, Vocab. des princip. termes de la ph. pos. 1875, S. 129). H. SPENCER versteht unter a priori das Allgemein-Notwendige der Erkenntnis; es ist ursprünglich auf dem Wege der Erfahrung gewonnen, durch Vererbung aber angeboren (Princ. of Psych. I, p. 208). Vgl. Anschauungsformen, Kategorien, Raum, Zeit, Urteil, Lumen.

Apriorisch, s. a priori. Vgl. BIUNDE, Vers. e. syst. Beh. d. emp. Ps. II, 15 ff.

Apriorische Anschauung, s. Anschauungsformen.

Apriorische Begriffe, s. Kategorien.

Apriorische Grundsätze oder Grundsätze a priori „*führen diesen Namen nicht bloss deswegen, weil sie die Gründe anderer Urteile in sich enthalten,*

sondern auch weil sie selbst nicht in höheren und allgemeineren Erkenntnissen gegründet sind" (KANT, Krit. d. rein. Vern., S. 149). Die apr. Grundsätze der analytischen Urteile (s. d.) sind die allgemeinen Denkgesetze (l. c. S. 151); der oberste Grundsatz aller synthetischen Urteile (s. d.) ist: „*ein jeder Gegenstand steht unter den notwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung*" (l. c. S. 155). Die Grundsätze des reinen Verstandes gliedern sich in 1) Axiome der Anschauung, 2) Anticipationen der Wahrnehmung, 3) Analogien der Erfahrung und 4) Postulate des empirischen Denkens überhaupt (l. c. S. 158).

Apriorische Urteile, s. Urteil.

Apsychie: Unbeseeltheit.

Äquilibrium bedeutet in scholastischer Ausdrucksweise das (angenommene) völlige Gleichgewicht zwischen zwei Willensantrieben. Findet ein solches statt, dann müsste, wie J. BURIDAN gesagt haben soll, ein zwischen zwei gleich grosse Heubündel gestellter Esel verhungern. Der Glaube an ein Äquilibrium der Motive heisst Äquilibrismus. Vgl. Freiheit.

Äquipollenz (Gleichgeltung) ist das Verhältnis, in welchem ein Urteil (Begriff) zu einem anderen von gleichem Inhalt aber von anderer Form steht. Äquipollent sind z. B. die Urteile „*S ist entweder P^1 oder P^2*" und „*wenn S nicht P^1 ist, so ist es P^2*" (WUNDT, Log. I, 205). „*Propositiones aequipollentes*" kommt zuerst bei APULEIUS vor, als Übersetzung der GALENschen „*ἰσοδυναμοῦσαι προτάσεις*." (PRANTL, Gesch. d. Log. I, 568, 583: „*propositiones aequipollentes dicuntur, quae alia enuntiatione tantundem possunt, et simul verae fiunt aut simul falsae altera ob alteram scilicet*"). Die Äquipollenz erörtert auch PSELLUS (PRANTL II, 268). CHR. WOLF: „*Iudicia aequipollentia dicuntur, quibus eadem notio complexa respondet*" (Log. § 278).

Äquivalenz (Gleichwertigkeit) nennt die Physik das Verhältnis, nach welchem die der Ursache eigene Energiemenge auch in der Wirkung anzutreffen ist. Die Chemie versteht darunter die Thatsache, dass die Stoffelemente sich in bestimmten Verhältniszahlen miteinander verbinden.

Äquivok (gleich nennend) sind Ausdrücke, welche Verschiedenes bezeichnen können, also unbestimmt sind. PETRUS HISPANUS: „*Eorum, quae praedicantur, quaedam sunt univoca, quaedam aequivoca . .*" (PRANTL III, 46). Äquivocatio ist nach CHR. WOLF „*diversus eiusdem vocis significatio*" (Log. § 326).

Arbitrium liberum, s. Liberum arbitrium.

Arcanum ist nach der Ansicht der Naturphilosophen und Alchymisten der Renaissancezeit (PARACELSUS) ein „*extractum naturae interioris cuiusquam*" (GOCLEN., Lex. phil., p. 165), eine Kraft des Archaeus (s. d.).

Archaeus (Herrscher, *ἄρχειν*) nennt PARACELSUS die schaffende, lebendige Naturkraft, welche unbewusst in den Dingen (in den Elementen als Vulcanus) wirkt, als „*fabricator*" (Meteorol. C. 4). BAPT. VAN HELMONT: „*Constat Archeus vero ex connexione vitalis aurae velut materiae cum imagine seminali, quae est interior nucleus spiritualis foecunditatem seminis continens*" (Archeus faber 4). MARCUS MARCI nennt Archaeus die „*idea operatrix, formatrix*", die zugleich belebendes Princip ist.

Archetyp: Urbild. Mundus archetypus: die Welt der Ideen (s. d.).

Architektonik ist nach KANT *„die Kunst der Systeme. Arch. ist die Lehre des Scientifischen in unserer Erkenntnis überhaupt und sie gehört also notwendig zur Methodenlehre“* (Krit. d. r. Vern. S. 628). Nach FRIES ist *„wissensch. Architektonik“ „die Lehre vom System aller menschlichen Wissenschaften“* (Syst. d. Log. S. 483). Hang zur *„architektonischen Symmetrie“* wird KANT von SCHOPENHAUER vorgeworfen (s. Kategorien).

Archon (*ἄρχων*) = Demiurg (s. d.) bei den Gnostikern (BASILIDES).

Aretologie: Tugendlehre.

Argument (*„argumentum“*): Beweis (s. d.). *„Argumentum ad hominem“* (s. Ad hominem). *„Arg. e consensu gentium“*: Beweis aus der Übereinstimmung aller (s. Consensus). Argumentiren: beweisen, schliessen. Argumentation: Beweisführung.

Argumenta tolle, *ubi fides quaeritur,* AMBROSIUS (nach ALBERTUS MAGNUS, Sum. th. I, qu. 5, 3).

Argutien: Spitzfindigkeiten.

Aristoteliker, s. Peripatetiker.

Arrhepsie (*ἀῤῥεψία*) = Ataraxie (s. d.).

Ars combinatoria, ein Versuch LEIBNIZ', die Wissenschaft in einem Zeichensystem darzustellen, durch eine *„characteristica universalis“* (N. Ess. IV, ch. 3, § 18).

Ars magna (grosse Kunst) nennt R. LULLUS seinen Versuch, durch in Kreise geordnete Begriffe mittelst Drehung der Kreise umeinander die verschiedensten Combinationen und damit eine „scientia generalis“ zu erhalten. Die ars magna wurde mehrfach commentirt, so von CORN. AGRIPPA, G. BRUNO, VALERIUS. Eine *„ars combinatoria“* sucht LEIBNIZ zu begründen (Gerhard IV, 46f.). CHR. WOLF: *„Ars characteristica combinatoria est ars illa, quae docet signa ad inveniendum utilia et modum eadem combinandi eorundemque combinationem certe lege variandi“* (Psych. emp. § 297). (Vgl. PRANTL, Gesch. d. Log. III, 149ff.).

Art (*εἶδος*, species) ist der Inbegriff ähnlicher, innerlich verwandter Individuen. Bei ARISTOTELES heissen die Arten *τὰ ὡς γένη εἴδη* (Met. XIV, 5, 1079b, 34). ZENO der Stoiker bestimmt die Art als das der Gattung Untergeordnete (*εἶδος δέ ἐστι τὸ ὑπὸ τοῦ γένους περιεχόμενον,* DIOG. L. VII, 1, 42). PORPHYR.: *Λέγεται δὲ εἶδος καὶ τὸ ὑπὸ τὸ ἀποδοθὲν γένος* (Isagoge 1b, 35); BOËTHIUS: *„species — ea, quae est sub adsignato genere“* (Comm. z. Isag. p. 28). Nach der Ansicht des scholastischen Nominalismus (s. d.) sind die Arten nur Zusammenfassungen einzelner Dinge in einem gemeinsamen Worte oder Begriffe. Das Gleiche behauptet LOCKE (Ess. III, C. 6, § 7ff.). Art ist nach der Logik von PORT ROYAL *„idea communis, quae communiori et generaliori subest“* (I, 6). CHR. WOLF definirt: *„Entium singularium similitudo est id, quod speciem appellamus* (Ont. § 233; Log. § 44). Art heisst nach KANT *„der niedere Begriff in Ansehung seines höheren“* (Log. S. 150). Die Existenz ursprünglicher, in ihrer Geschiedenheit geschaffener Arten (LINNÉ) hat CH. DARWIN erfolgreich bestritten und die Arten als Entwicklungsproducte von Varietäten und individuellen Abweichungen erklärt (s. Darwinismus). Vgl. Gattung.

Artefact (arte factum): Kunsterzeugnis.

Ascetism, *„system of“*, ist nach J. BENTHAM der Gegensatz zum System der Utilität (s. d.).

Ascharîja: Name einer arabischen Philosophensecte, welche die Mitte einhält zwischen den Gabarîja, den Leugnern, und den Mutaziliten, den Anhängern der Lehre von der Willensfreiheit.

Aseïtas (a se esse): Von-sich-selbst-Sein als Eigenschaft Gottes, Selbstgenügsamkeit und absolute Unabhängigkeit (Scholastiker; Schopenhauer: *„Aseität"* des Willens). Gegensatz: abalietas, Von-Anderem-Sein (Willmann, Gesch. d. Ideal. II, 374).

Asijah: Ausgestaltung, die Körperwelt (Kabbala).

Askese (*ἄσκησις*): Übung, Abhärtung, Abtötung aller Begierden (Plotin, die Neuplatoniker und Mystiker). *Ἀσκηταὶ σοφίας* wurden die Essäer genannt.

Asomatisch (*ἀσώματον*): unkörperlich. Die Stoiker nennen asomatisch, was von den Körpern erfüllt werden kann, aber nicht erfüllt ist (*ἀσώματον δὲ τὸ οἷόν τε κατέχεσθαι ὑπὸ σωμάτων οὐ κατεχόμενον*; Diog. L. VII, 1, 70), nämlich das Leere (*κενόν*) und die Zeit (ibid.). Ebenso Epikur (l. c. X, 67). Boëthius übersetzt das Wort durch *„incorporalis"* (Comm. z. Jsag. p. 25).

Assertorisch ist jedes Urteil, in welchem ein Zusammenhang zweier Begriffe schlechthin ausgesagt oder verneint wird.

Assimilation: Verähnlichung. Psychologisch ist Assim. ganz allgemein die innige Verschmelzung eines Bewusstseinsinhaltes mit einem älteren. Der Ausdruck *„assimilatio"* kommt schon bei David von Dinant vor: *„Nihil intelligit intellectus nisi per assimilationem ad ipsum"* (Hauréau II, 1, p. 79), ein Satz, der später öfter wiederkehrt. Nach Campanella erfolgt die Empfindung (s. d.) durch Assimil. *„Si sentire fit per assimilationem sentientis cum sensibili, assimilatio autem fit per passionem realem a realitatibus, non ab intentionalibus obiectorum . . ."* (Un. phil. I, 5, 2). In der modernen Psychologie bedeutet Assimilation eine Art der Association (s. d.). Sie findet, nach Wundt, dann statt, *„wenn durch eine neu in das Bewusstsein eintretende Vorstellung sofort eine frühere reproducirt wird, so dass beide zu einer einzigen simultanen Vorstellung sich verbinden"* (Grundz. d. phys. Ps. II³, S. 366). Die Ass. ist die Ursache, dass wir in die Wahrnehmung Fremdes hineinlegen; sie ist demgemäss auch die Grundlage der Phantasiethätigkeit (l. c. S. 368; Grundr. d. Ps. S. 267 ff.). Assimilationen sind *„Associationen zwischen den Elementen gleichartiger Gebilde"* im Unterschiede von den Complicationen (s. d.).

Assimiliren, s. Assimilation. *„Der Organismus muss also das Äusserliche als subjectiv setzen, es sich erst zu eigen machen, mit sich identificiren; und das ist das Assimiliren"* (Hegel, Naturph., S. 597).

Assistenz *(assistentia)* oder *concursus (scil. Dei)* ist der *„Beistand"* Gottes, durch den nach Ansicht der Cartesianer die Wechselwirkung zwischen Seele und Leib zustande kommt. Demgemäss heisst der Cartesianismus auch das *„System der Assistenz"*. Vgl. Seele.

Association heisst in der Sprache der Psychologie die *„Vergesellschaftung"* oder Verbindung von Vorstellungen oder Bewusstseinselementen überhaupt nach bestimmten, den Associations-Gesetzen, wie sie schon bei Aristoteles angedeutet sind (nach Ähnlichkeit, Contrast, Coëxistenz und

Succession, De insomn. 3). Der Ausdruck „*associatio*“ kommt auch bei den Scholastikern vor („*associatio species amicitiae est*“, Albertus Magnus, Sum. th. I, qu. 71).

Ganz allgemein wird die Thatsache der Association ausgesprochen von Spinoza: „*Si corpus humanum a duobus vel pluribus corporibus simul affectum fuerit semel, ubi mens postea eorum aliquod imaginabitur, statim et aliorum recordabitur*“ (Eth. II, prop. 18). Malebranche (Rech. II, 23) und Chr. Wolf (Psych. emp. § 103 ff.) erklären die Association durch die Gleichzeitigkeit der Vorstellungen im Bewusstsein. Der eigentliche Begründer der Associationslehre („*Ideenassociation, association of ideas*“) ist Locke. „*Manche Vorstellungen haben eine natürliche Beziehung und Verbindung mit einander*“ (Ess. II, C. 33, § 5), ausser dieser besteht noch eine andere, auf Zufall und Gewohnheit beruhende Verbindung von Vorstellungen; „*sie bleiben immer beisammen, und sobald die eine in der Seele auftritt, findet sich auch deren Genosse ein*“ (ibid.). Diese Verbindungen sind zurückzuführen auf Bewegungsreihen der Lebensgeister, „*die, wenn sie einmal einen Weg genommen, diesen fortbehalten; durch das ofte Betreten wird er zu einem glatten Pfade, und die Bewegung vollzieht sich so leicht, als wenn sie eine natürliche wäre*“ (l. c. § 6). Weiter ausgebildet wird diese Lehre von Hartley, zugleich physiologisch gedeutet. Es giebt nach ihm synchronistische und successive Associationen, Associationen durch den Namen, vom Teil aufs Ganze u. s. w. (Observat. I, S. 14 ff.). Die Ursache der Association besteht darin, dass oft wiederkehrende Sensationen Veränderungen im Gehirn hervorbringen (l. c. S. 3, 11). „*Wenn einige Sensationen A, B, C . . . zureichend oft mit einander associirt sind, so erhalten sie eine solche Gewalt über die ihnen entsprechenden Ideen a, b, c . . ., dass eine dieser Sensationen A, wenn sie allein abgedrückt wird, vermögend ist, b, c . . . oder die Ideen der übrigen Sensationen in der Seele hervorzubringen. Es sind aber Sensationen associirt, wenn ihre Eindrücke entweder genau in dem Zeitpunkte, oder in den unmittelbar folgenden Zeitpunkten geschehen*“ (l. c. S. 14). Durch Association verwandeln sich einfache Ideen in zusammengesetzte und werden Vorstellungsreihen (trains) erzeugt (l. c. S. 18). Ähnlich lehrt Priestley. Hume definirt die Association als das „*Princip des erleichterten Überganges von einer Idee zur andern*“ (Üb. d. Leidensch. 2). Die „*connexion or association of ideas*“ ist das vereinigende Band der Vorstellungen, aber nicht eine zwingende Macht (Treat. I, sct. 4, S. 21), sie erfolgt nach den Principien der Ähnlichkeit („*ressemblance*“), Berührung in Zeit und Raum („*contiguity in time or place*“), Ursache und Wirkung („*cause and effect*“, l. c. p. 319, S. 21). Die Association ist eine Art „*Anziehung in der geistigen Welt*“ (l. c. S. 23). Bonnet führt die Association auf die Leichtigkeit der Reproduction mittelst der Anlagen in den Gehirnfibern zurück (Ess. d. Psych. C. 6). An Hume schliessen sich an Reid, Dugald Stewart, James Mill, Erasmus Darwin, während Th. Brown nur ein Associationsgesetz gelten lassen will (so auch W. Hamiltons „*law of redintegration*“). Chr. Wolf: „*Si quae semel percepimus et unius perceptio denuo producatur . . ., imaginatio producit et perceptionem alterius*“ (Ps. emp. § 104). Tetens sieht in der Association nur ein Gesetz der Phantasie und der Reproduction der Vorstellungen (Ph. V. I, 751). Kant nennt Association den „*subjectiven und empirischen Grund der Reproduction nach Regeln*“ (Krit. d. r. Vern. S. 131). „*Das Gesetz der Association ist: Empirische Vorstellungen, die nach einander oft folgten, bewirken eine Angewohnheit im Gemüte,*

wenn die eine erzeugt wird, die andere auch entstehen zu lassen" (Anthr. I, § 29). PLATNER nimmt Ähnlichkeit, Gleichzeitigkeit und Ordnung als Associationsprincipien an (Ph. Aph. I, § 350 ff.). FRIES versteht unter Association die „*Wiederverstärkung der geistigen Thätigkeiten durch ihre Beigesellung*" und erklärt sie aus der Einheit des Lebens und Bewusstseins (Syst. d. Log. S. 56). Ihr Gesetz ist das „*der Belebung unseres ganzen Innern durch die erhöhte Thätigkeit eines einzigen Teils*" (Neue Krit. I, S. 159). Nach HEGEL ist die Association der Vorstellungen „*als Subsumtion der einzelnen unter eine allgemeine, welche deren Zusammenhang ausmacht, zu fassen*" (Encykl. § 456). Nach SCHOPENHAUER beruht die Association „*entweder auf einem Verhältnis von Grund und Folge . . .; oder aber auf Ähnlichkeit, auch blosser Analogie; oder endlich auf Gleichzeitigkeit . . ., welche wieder in der räumlichen Nachbarschaft ihren Grund haben kann*" (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 14). „*Was aber die Gedankenassociation selbst . . in Thätigkeit versetzt, ist, in letzter Instanz oder im Geheimen unsers Innern, der Wille*" (ibid.). A. BAIN, einer der Hauptvertreter der englischen Associationspsychologie, bestimmt die Ähnlichkeit und Contiguität (Berührung) als Associationsgesetze. Das law of contiguity lautet: „*Actions, sensations and states of feeling, occurring together or in close succession, tend to grow together, or cohere, in such a way that, when any one of them is afterward presented to the mind, the others are apt to be brought up in idea*" (Sens. and Int. p. 327). Ähnlich auch J. ST. MILL (Ex. S. 190), der das Associationsges. dem Gravitationsges. an Bedeutung gleichsetzt. In Deutschland hat die Schule HERBARTS die Associationslehre weiter ausgebildet und den Begriff der „*Reihe*" gegenüber der „*Vermögenstheorie*" und auch der neueren, von WUNDT aufgestellten Apperceptionslehre aufrecht erhalten. Nach J. H. FICHTE erneuern sich Vorstellungen, welche derselben Reihe des Vorstellens angehören, gegenseitig (Psych. S. 437). Association bedeutet nach STEINTHAL „*nur ein Verhältnis des Bewusstwerdens, Leitung der Bewusstheit, nämlich die durch eine andere, bewusste Vorstellung vermittelte Erhebung einer Vorstellung zur Höhe des Bewusstseins*" (Einleit. in d. Psychol. S. 141). Nach H. SPENCER verbindet sich jede Vorstellung mit allen ihr ähnlichen Vorstellungen (Princ. of Psych. I, § 120). Nach TH. ZIEHEN ist Ideenassociation nichts als der „*Vorgang der Aneinanderreihung der Vorstellungen*" (Leitfad. d. phys. Ps.[2], S. 140). Ihr Hauptgesetz lautet: „*Jede Vorstellung ruft als ihre Nachfolgerin entweder eine Vorstellung hervor, welche ihr inhaltlich ähnlich ist, oder eine Vorstellung, mit welcher sie oft gleichzeitig aufgetreten ist. Die Association der ersten Art bezeichnet man auch als innere, die der zweiten auch als äussere Association*" (HERBARTS „*mittelbare Reproduction*", l. c. S. 144). TH. LIPPS: „*Um Dispositionen zu erregen, müssen Vorstellungen dazu in geeigneten Verhältnissen oder Beziehungen stehen. Wir bezeichnen diese Verhältnisse oder Beziehungen als Association*" (Gr. d. Seelenl. S. 96). Es giebt ursprüngliche und gewordene Associationen; die Principien derselben sind Ähnlichkeit und Contrast (ibid.). WUNDT bestimmt die Association als Verbindung von Vorstellungselementen, nicht von ausgebildeten Vorstellungen (Grundr. d. Ps. S. 265), ebenso von Gefühlselementen. Im engeren Sinne ist Association die Verbindung von Elementen verschiedener Bewusstseinsgebilde (l. c. S. 266). Die simultanen Associationen zerfallen in Assimilationen (s. d.) und Complicationen (s. d.), die successiven in innere und äussere Associationen (Grundr. d. Psych. S. 267 ff.; Log. I, S. 22; Grundz. d. phys. Ps.

II³, S. 375). Freie Associationen sind solche, *„bei denen eine beliebige Vorstellung zu dem gegebenen Sinneseindruck reproducirt werden darf"*, gezwungene, *„bei denen nicht jedes beliebige Erinnerungsbild, sondern ein solches, das mit dem gegebenen Eindruck in einer zuvor bestimmten Beziehung steht, erneuert werden soll"* (Grdz. II³, S. 313). Die Association ist eine die Apperception (s. d.) vorbereitende und unterstützende Function, sie giebt ihr das Material zur Bethätigung (l. c. S. 378). Höffding nimmt zwei Arten der Association an: Association durch Berührung und nach Ähnlichkeit (Psych. S. 247 ff.), während A. Lehmann nur das Gesetz der Berührung anerkennt. Eine Kritik der gemeinüblichen *„Associationsgesetze"* giebt O. Külpe (Grundr. d. Psych. S. 191 ff.). F. Jodl nimmt Ähnlichkeit und Berührung als Associationsprincipien an und bestimmt die Association selbst so: *„Von jedem erregten Teile des Bewusstseins pflanzt sich die Erregung stets auf diejenigen unbewussten Elemente fort, welche am stärksten mit demselben verbunden oder eins sind. Diesem Gesetze gemäss bezeichnet man die Wiederbringung des einen Bewusstseinselements durch das andere auch als Association"* (Lehrb. d. Psych. S. 476—477).

Associationscentrum: das Bewusstseinsgebilde, das eine Association (s. d.) einleitet (vgl. Jodl, Lehrb. d. Psych., S. 492).

Associationsgesetze, s. Association. B. Erdmann nennt Associationsgesetz den Lehrsatz: $(a + b) + c = a + (b + c)$, nach dem Vorbilde W. Hamiltons. (Log. I, S. 106.)

Associative Synthese ist die *„Verschmelzung elementarer Empfindungen zu Vorstellungen"* (Wundt, Log. I, 10).

Associative Verbindungen sind nach Wundt *„diejenigen Verbindungen, die sich bei passivem Zustande der Aufmerksamkeit zu bilden pflegen"* (Grundr. d. Psych. S. 262); sie zerfallen in associative Synthese, Assimilation und Complication (Log. I, 10—11).

Asthenisch (schwach), s. Affect.

Ästhetik (*αἴσθησις*, Wahrnehmung) ist die Wissenschaft vom Schönen. Der Name stammt von A. Baumgarten („Aesthetica", 1750), der unter Ästhetik die *„scientia cognitionis sensitivae"*, im besonderen die *„ars pulcre cogitandi"* (*„gnoseologia inferior"*, l. c. 1, 14; Metaph. § 662) versteht; er bezeichnet diese auch als *„aesthetica critica"*, als die *„ars formandi gustum"* (Kunst der Geschmacksbildung) (Met. § 607). Der Ausdruck hat sich, besonders durch Schiller bald eingebürgert, wenn auch in England noch heute der Name *„criticism"* gebräuchlich ist (vgl. Hume, Treat., Introduct.).

Die Ästhetik als Wissenschaft ist eine der jüngsten Wissenschaften, wenn sich auch Ansätze zu einer solchen schon früh finden. Nach Plato ist das Schöne ein Abglanz, eine Nachahmung der übersinnlichen Idee (Phaedr. 250 B. sqq., auch in der „Republik"). Das Gefühl des Schönen wird im Philebus auf die Wahrnehmung des Harmonischen und Symmetrischen zurückgeführt; dieses gefällt an sich (*καθ' αὑτό*) und erregt ursprüngliche Gefühle (*οἰκείας, συμφύτους ἡδονάς*, Phileb. 51 D). Die Kunst hat nur Wert, soweit sie sittlichen Zwecken, in der Nachbildung der Idee des Guten (s. d.) dient (Republ.), da sie ja nur *„Nachahmungen"* der Ideen nachahmt. Die Kunstlehre des Aristoteles gründet sich auf seine Unterscheidung der bildenden Thätigkeit (*ποίησις*) von der praktischen (*πρᾶξις*). Kunst im weiteren Sinne des Wortes (*τέχνη*) ist die be-

wusste Hervorbringung eines Werkes, insbesondere eines schönen Werkes; sie ahmt die Natur nach (*μιμεῖται τὴν φύσιν*, Phys. II, 2, 194a, 21). „*Ὅλως δὲ ἡ τέχνη τὰ μὲν ἐπιτελεῖ ἃ ἡ φύσις ἀδυνατεῖ ἀπεργάσασθαι, τὰ δὲ μιμεῖται*“ (Phys. II, 8, 199a, 15 sqq.). Die Kunst dient teils der Unterhaltung, teils der sittlichen Bildung; sie betrachtet den einzelnen Gegenstand nur als Stellvertreter einer Gattung, eines allgemeinen Gesetzes (*ἡ μὲν γὰρ ποίησις μᾶλλον τὰ καθόλου λέγει*, Poët. C. 9). Je nach den Darstellungsmitteln, Gegenständen und Nachahmungsweisen ist die Kunst verschieden (Poët. C. 1). Psychologisch wird die Kunst begründet einerseits durch den dem Menschen angeborenen Nachahmungstrieb, anderseits durch das ursprüngliche Wohlgefallen an Erzeugnissen der Nachahmung, dem zufolge uns auch das im wirklichen Leben Unlust Erregende wohl gefällt (Poët. C. 4). Das Schöne „*besteht in Grösse und Ordnung*“, in der Harmonie, Symmetrie und Übersichtlichkeit eines Objectes (Poët. C. 7). Die darstellende Kunst wirkt besonders durch Katharsis (s. d.), durch Erregung und Harmonisirung des Gemütes; in erster Linie die Tragödie, welche ist „*eine nachahmende Darstellung einer bedeutungsvollen, in sich abgeschlossenen und massvollen Handlung, in schöner, den Teilen der Dichtung entsprechender Sprache, durch handelnde Personen und nicht mittelst Erzählung, zum Zwecke, durch Mitleid und Furcht die Reinigung solcher Affecte zu bewirken*“ (*ἔστιν οὖν τραγῳδία μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας, μέγεθος ἐχούσης, ἡδυσμένῳ λόγῳ χωρὶς ἑκάστῳ τῶν εἰδῶν ἐν τοῖς μορίοις, δρώντων καὶ οὐ δι' ἀπαγγελίας, δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν*, Poët. C. 6). — Die Lehre Platos weiter führend, begründet Plotin eine metaphysische Ästhetik. Das Schöne gilt ihm als ein Abbild des in den Dingen waltenden Geistigen, das der Künstler unmittelbar erfasst und welchem gemäss er schafft, da er es als Urbild in seinem Geiste hat. Die Künste ahmen die Natur nicht schlechthin nach, sondern steigen auf zu den Begriffen (Ideen), aus welchen sie stammt (*οὐχ ἁπλῶς τὸ ὁρώμενον μιμοῦνται αἱ τέχναι, ἀλλ' ἀνατρέχουσιν ἐπὶ τοὺς λόγους, ἐξ ὧν ἡ φύσις*, Ennead. V, 8, C. 1). „*Sie fügen nämlich als im Besitz der Schönheit befindlich allem Mangelhaften etwas hinzu, wie denn auch Phidias den Zeus nach keinem sichtbaren Gegenstande gebildet hat, sondern so, wie Zeus aussehen würde, wenn er einmal vor unsern Augen erscheinen wollte*“ (ibid.). Das Schöne, das die Kunst schöpferisch darstellt, hat seine letzte Quelle in der Welt des Seienden. „*Es giebt also auch in der Natur einen Begriff der Schönheit, das Urbild der in sichtbarer Gestalt erscheinenden*“ (Ennead. V, 8, C. 3). Dieses Naturschöne wiederum hat seine Quelle in dem göttlichen Urschönen (l. c. C. 8 sqq.).

Die alte Anschauung, dass die ästhetische Wahrnehmung eine Art von Erkenntnis sei, taucht in der rationalistischen Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts wieder auf, nachdem zur Zeit der Renaissance Leonardo da Vinci und Albrecht Dürer mehr das Formale der Kunst betont hatten. Leibniz erklärt die Lust an harmonischen Verhältnissen durch die Annahme eines unbewussten Zählens und Vergleichens (Oper. ed. Erdmann p. 718) und bringt das Schöne mit dem Zweckmässigen und Vollkommenen in Zusammenhang. A. Baumgarten definirt die Schönheit als „*erscheinende Vollkommenheit*“ (perfectio phaenomenon, Metaph. § 662). In ähnlichen Bahnen bewegen sich Sulzer, Eschenburg, Mendelssohn u. a., während die Engländer Shaftesbury, Home und Burke den Versuch einer Psychologie des Schönen machen. Erst Kant weist dem Gefühle eine selbständige Stellung zwischen Erkennen

und Begehren an. Das Ästhetische bildet nach ihm die Vermittlung zwischen Natur und Sittlichkeit (Krit. d. Urteilskr. § 6, S. 39). Schön ist, was ohne alles Interesse schlechthin durch sich selbst gefällt (l. c. § 6, S. 53), was *„ohne Begriffe, als Object eines allgemeinen Wohlgefallens vorgestellt wird“* (ibid.). Das ästhetische Urteil ist insoweit a priori (s. d.), als es subjective Allgemeingültigkeit besitzt, vermöge deren es die Einstimmung jedermannes mit dem eigenen Geschmacke erwartet, wenn auch nicht absolut fordert (l. c. S. 56 ff). Genauer definirt, ist Schönheit *„Form der Zweckmässigkeit eines Gegenstandes ohne Vorstellung eines Zweckes“* (l. c. § 17). Den Übergang des Schönen zum Sittlichen bildet das Erhabene (s. d.). Die Kunst ist *„Hervorbringung durch Freiheit“, „als ob es ein Product der blossen Natur sei“* (l. c. § 45). Der Kunst giebt das Genie oder vielmehr die Natur selbst in ihm die Regel (l. c. § 46). Kants Lehre hat in Schiller einen selbständigen Weiterbildner erhalten. Die Kunst vermittelt zwischen Natur und Freiheit, sie ist das specifisch Menschliche, die harmonische Vollendung aller Geistesthätigkeit. *„Der Mensch ist nur da wahrhaft Mensch, wo er spielt.“* Die Kunst mildert die Triebe des Menschen, erweckt das Sittliche in ihm und erzieht ihn. Schönheit ist *„Freiheit in der Erscheinung“* (WW. XII. Bd.). Eng an Schiller sich anschliessend, legt W. von Humboldt grosses Gewicht auf die Harmonie zwischen der sinnlich-ästhetischen und der sittlichen Natur des Menschen. Einen metaphysischen Charakter hat die Ästhetik der drei idealistischen Philosophen Schelling, Hegel und Schopenhauer. Ersterem gilt die Kunst als Überwindung der Gegensätze des Realen und Idealen; sie stellt das Unendliche (Absolute) endlich dar, nachdem sie es in der Anschauung erfasst. Die ästhetische Production geht dabei von dem Gefühle eines inneren Widerspruchs zwischen bewusstem und bewusstlosem Handeln aus (Syst. d. transcendental. Ideal. S. 459). Das Genie stellt das Unendliche dar. *„Der Grundcharakter des Kunstwerks ist also eine bewusstlose Unendlichkeit“* (l. c. S. 463) und *„das Unendliche endlich dargestellt ist Schönheit“* (l. c. S. 465). Da die Kunst die Gegensätze, welche die philosophische Reflexion vorfindet, zur Einigung bringt, ist sie der Abschluss der Philosophie, ihr einziges wahres und ewiges *„Organon zugleich und Document“* (l. c. S. 475). In der Abhandlung *„Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur“* (1807) bezeichnet Schelling als das Ziel der Kunst *„die Vernichtung des Stoffes durch Vollendung der Form“*. Hegel sieht in dem Schönen die Erscheinung der Idee; das Schöne ist die Idee *„in der Form begrenzter Erscheinung“*. Nur als *„den Geist bedeutende, charakteristische, sinnvolle Naturform“* soll die Wirklichkeit vom Künstler nachgeahmt werden (Encykl. § 558). Nach Schopenhauer beruht die Kunst auf unmittelbarem Erfassen der Ideen, der ewigen Urbilder der Dinge. In der ästhetischen Anschauung reissen wir uns vom Willen los, es kommt alles Individuelle, alles Drängen und Streben in uns zur Ruhe. *„Wir haben in der ästhetischen Betrachtungsweise zwei unzertrennliche Bestandteile gefunden: die Erkenntnis des Objects, nicht als einzelnen Dinges, sondern als platonischer Idee, d. h. als beharrender Form dieser ganzen Gattung von Dingen; sodann das Selbstbewusstsein des Erkennenden, nicht als Individuums, sondern als reinen, willenlosen Subjectes der Erkenntnis“* (Welt a. Wille u. Vorst. I. Bd., § 38). Jedes Ding ist schön, sofern es *„Ausdruck einer Idee“* ist (l. c. § 41). Die Kunst sondert die Idee aus den Zufälligkeiten der Wirklichkeit und verhilft zur leichteren Auffassung des Wesentlichen der Dinge (l. c. § 37); ihr Zweck ist *„die Mitteilung der aufgefassten Idee“*

(l. c § 50). Die Musik ist nicht bloss Ausdruck der Ideen, sondern unmittelbares Abbild des Wesens der Welt, das im Willen besteht (l. c. § 52). Bei HERBART bedeutet „*Ästhetik*“ überhaupt die Wissenschaft von den Werturteilen, begreift also auch die Ethik in sich. Das Gefühl des Schönen leitet er aus den inneren Verhältnissen zwischen unseren Vorstellungen ab (Psychologie als Wiss. II. T.). — Die moderne Ästhetik ist teils metaphysisch und weist demgemäss der Kunst die Darstellung der Ideen oder der Wesensgründe des Daseins zu (TH. VISCHER, E. v. HARTMANN), teils sucht sie aus dem „*Milieu*“, aus den Lebens- und Culturverhältnissen die Production des Künstlerischen zu verstehen (H. TAINE, G. BRANDES) oder das Schöne entwicklungsgeschichtlich zu begreifen (HERBERT SPENCER). Auf Grundlage psychologischer Forschung (Analyse und Experiment) beginnt man eine Ästhetik „*von unten auf*“ zu begründen, in welcher sowohl der formale, unmittelbare Factor des Ästhetischen als auch der associative, in der Erweckung von Ideen sich wirksam erweisende berücksichtigt wird (FECHNER, KÖSTLIN, SIEBECK, LIPPS, VOLKELT, WUNDT u. a.). Vgl. schön, Kunst.

Ästhetik, transcendentale, nennt KANT den ersten Teil seiner „*Kritik der reinen Vernunft*“ (1781, 2. A. 1787): Ästhetik — als Untersuchung der Sinneserkenntnis; transcendental (s. d.) — insofern die Bedingungen und Factoren dieser Erkenntnis (der „*Sinnlichkeit*“), das Apriorische (s. d.), die „*Formen*“ der Sinnlichkeit (Raum und Zeit), aufgedeckt und auf ihren Erkenntniswert geprüft werden. „*Eine Wissenschaft von allen Principien der Sinnlichkeit a priori nenne ich die transcendentale Ästhetik*“ (Krit. d. rein. Vern. S. 49). Mit der „*transcendentalen Logik*“ (s. d.) bildet sie die „*transcendentale Elementarlehre*“.

Ästhetisch (*αἰσθητικός*): zur Wahrnehmung gehörig, dann: den Gegenstand eines Gefallens oder Missfallens bildend (schön oder hässlich), im engeren Sinne das Schöne (s. d.). In dieser Bedeutung kommt das Wort seit A. BAUMGARTEN (1750) vor. KANT versteht unter ästhetisch im engeren Sinne dasjenige, „*dessen Bestimmungsgrund nicht anders als subjectiv sein kann*“ (Krit. d. Urteilskr. § 1, S. 43), im weiteren Sinne alles auf die Sinneswahrnehmung Bezügliche. SCHILLER nennt ästhetisch „*die mittlere Stimmung, in welcher das Gemüt weder physisch noch moralisch genötigt und doch auf beide Art thätig ist*“ (Üb. d. ästhet. Erzieh. d. Mensch. 20; WW. XII, 58).

Ästhetische Urteilskraft ist nach KANT „*ein besonderes Vermögen, Dinge nach einer Regel, aber nicht nach Begriffen, zu beurteilen*“ (Krit. d. Urt. S. 35).

Ästhetischer Schein ist nach SCHILLER ein „*Schein, der weder Realität vertreten will, noch von derselben vertreten zu werden braucht*“ (Üb. d. ästh. Erzieh. d. Mensch. 26; WW. XII, 80).

Ästhetisches Gefühl ist nach VOLKMANN „*jenes fixe Gefühl, in dem sich das qualitative Verhältnis einer bestimmten Vorstellungscombination rein reflectirt*“ (Lehrb. d. Ps. II[4], 355).

Ästhetisches Urteil (Geschmacksurteil) ist nach KANT ein Einzelurteil (z. B. die Rose, die ich da sehe, ist schön), welches Anspruch auf subjective Gültigkeit erhebt, d. h. von andern in gleicher Weise erwartet wird und,

als auf allgemeinen Bedingungen des Bewusstseins beruhend, die Quelle des ästhetischen Gefallens bildet (Krit. d. Urteilskr. § 8, 9, S. 56 ff.). VOLKMANN nennt ä. U. *„jenes Urteil, das von einem Verhältnis von Vorstellungen ein unbedingtes Wohlgefallen oder Missfallen aussagt"* (Lehrb. d. Ps. II⁴, 291); LIPPS *„das Strebungs- oder Werturteil, das ausdrücklich darauf verzichtet, sein Object in das System der Ursachen und Wirkungen, Mittel und Zwecke als Glied einzufügen, obgleich ihm freilich die erfahrungsgemässen Zusammenhänge der Teile des Objects untereinander, ebenso wie die zwischen ihnen bestehenden qualitativen Verhältnisse wichtig sind"* (Grundt. d. Seelenl. S. 611).

Astralleib oder siderischer Leib ist nach PARACELSUS die erste Umhüllung der Seele.

Ataraxie (*ἀταραξία*): Unerschütterlichkeit des Gemütes, Seelenruhe ist, besonders nach der Ansicht der alten Skeptiker, das höchste Glück des Menschen, das man auch dadurch erreiche, dass man keine theoretischen und Werturteile über die Dinge fälle (*οὐδὲν ὁρίζειν*). (*Τέλος δὲ οἱ σκεπτικοί φασι τὴν ἐποχήν, ἥτις σκιᾶς τρόπον ἐπακολουθεῖ ἡ ἀταραξία, ὥς φασιν οἵ τε περὶ τὸν Τίμωνα καὶ Αἰνεσίδημον*, DIOG. L. IX, 11). Der Ausdruck schon bei DEMOKRIT (STOB. Ecl. II, 6, 76). Auch GASSENDI betrachtet die *„tranquillitas animi"* als Ziel des Strebens (Synt. ph. Ep. III, 4). Vgl. Apathie.

Atavismus (ein Ausdruck, der in der Sprache des Darwinismus eine grosse Bedeutung hat) heisst das Zurückverfallen eines Organismus auf eine frühere Entwicklungsstufe, das Auftreten von Merkmalen einer solchen oder von entfernten Vorfahren.

Ataxie (Ordnungslosigkeit) nennt die physiologische Psychologie *„die mangelnde Ordnung der Bewegungen bei erhaltener Contractionsenergie"* (WUNDT, Phys. Psych. I³, 97).

Äternität, s. Ewigkeit.

Athambie (*ἀθαμβία*, Unerschrockenheit) ist die innere seelische Ruhe, welche DEMOKRIT preist (CICERO, De fin., V, 87; STOB. Flor. III, 34, VII, 32).

Athanasie: Unsterblichkeit.

Athaumasie (*ἀθαυμασία*): Nicht-Verwundern, verlangt der Stoiker ZENO vom Weisen (*οὐδὲν θαυμάζειν*, DIOG. L. VII, 1, 64). Ferner das bekannte: *„Nil admirari"* des HORAZ. Bei DEMOKRIT bedeutet Athaumasie das Freisein von erregendem Staunen, die *εὐεστώ* (STOB. Ecl. II, 6, 76).

Atheismus: Gottlosigkeit. Atheist ist nach HOLBACH: *„un homme qui détruit des chimères nuisibles au genre humain pour ramener les hommes à la nature, à l'expérience, à la raison"* (Syst. II, ch. 11, p. 320). Atheismus ist nach PLATNER *„die Leugnung des Satzes, dass die Zusammensetzung der Welt das Werk sei einer verständigen Ursache"* (Ph. A. I, § 1069).

Äther (*αἰθήρ*) heisst zunächst bei HESIOD der Sohn des Erebos (Finsternis) und der Nyx (Nacht), in den orphischen Dichtungen die Weltseele (s. d.), bei den Orphikern (s. d.) Zeus (STOB. Ecl. I, 2, 42). Später gilt der Äther als einer der Grundstoffe, als eine Art feiner Luft; er ist etwas *„Göttliches"* (*αἰθέρα δῖαν*, EMPEDOKLES bei ARISTOT., De anima I, 2, 404b, 14). Bei den Pythagoreern (PHILOLAUS) kommt der Äther als fünftes Element vor, so vor allem auch bei

Aristoteles. Der Äther ist der feinste Stoff, in kreisförmiger Bewegung den Gestirnen zu Grunde liegend (De coelo I, 3; De gen. et corr. II, 2 u. 3; Diog. L. V, 1; Zeller II, 2, S. 442 ff.). Ähnlich lehren die Stoiker, welche den Äther als Feuerhauch bestimmen (*ἀνωτάτω μὲν οὖν εἶναι τὸ πῦρ ὃ δὴ αἰθέρα καλεῖσθαι, ἐν ᾧ πρώτην τὴν τῶν ἀπλανῶν σφαῖραν γεννᾶσθαι, εἶτα τὴν τῶν πλανομένων* Diog. L. VII, 1); er ist die reine Form, in der die Weltkraft, das Pneuma (s. d.), sich darstellt (Cicero, De nat. deor. VII, 137; Lactant., Institut. I, 5; L. Stein, Psych. d. Stoa I, 26 ff.). Boëthius bestimmt den Äther als die Gottheit (Stob. Ecl. I, 2, 60), wie dies schon Zeno und Cleanthes thun (Min. Felix, Octav. C., 19, 10). Bei Philo findet sich der Äther als feinster Stoff (Heinze, Lehre v. Log., S. 258). Bei Proklus ist der Äther eins mit der Weltseele, welche alles durchdringt als feinster Lichtstoff. Eine ähnliche Auffassung herrscht bei den Alchymisten und Naturphilosophen der Renaissance; bei Agrippa von Nettesheim, Paracelsus u. a. gilt der Äther als spiritus mundi (Weltgeist). Goclen. leitet (wie die Stoa) das Wort Äther von *αἴθω* (splendeo, glänze, leuchte) ab (*„unde coelum dicitur aetherium, quia est res lucida“*, Lex. phil. p. 78); es wird nach ihm oft gebraucht *„pro liquida et imperturbata luce, qualis est in summo mundi loco, ubi astra“* (l. c. p. 78). — G. Bruno sieht in dem Äther, den er dem leeren Raum gleichsetzt, das einigende Band der Körperelemente (De minimo I, 2); er ist zugleich der spiritus universi, das Wärmende und Belebende (De immenso IV, p. 421; De monade p. 69; Lasswitz, Gesch. d. Atomist. I, 388—379). In modificirter Form, als Ursache oder Bedingung von Naturphänomenen, als feine Materie, spielt der Äther eine Rolle bei Hobbes, Rob. Hook, Malebranche, Leibniz, Newton, Bernouilli und Huygens (der ihn als Ursache der Schwere betrachtet) und in der modernen Physik, welche aus Schwingungsformen des Äthers die Erscheinungen der strahlenden Wärme, des Lichts und der Elektricität erklärt.

Ätherisch (*αἰθέριον*), z. B. *αἰθέριον πῦρ* (Parmenides bei Simpl., Ad. Phys. 9, 38). S. Äther.

Ätherleib ist nach der Annahme einiger Philosophen ein den Organismus durchdringender feinster Stoff, der den eigentlichen Sitz der Seele bildet (Porphyr, Agrippa v. Nettesheim: *„aethereum animae vehiculum“*, De occ. phil. III, 36; Spiller, J. H. Fichte (Anthrop. S. 273 f. u. ö.).

Ätiologie (*αἰτιολογία*): die Lehre von den Ursachen, ein Teil der speculativen Metaphysik.

Atmam: im Sanskrit so viel wie Selbst, Ich, Seele.

Atom (*ἄτομον*), das Unteilbare (*„individuum“*). Schon in des Kanâda *Vaiceshikam*-System werden Atome als die Bestandteile der Körperwelt angenommen. Sie werden *„paramânu“* (Feinstes) genannt. Die Lehre von den Atomen oder die Atomistik wurde im Abendlande durch Leukipp und dessen Schüler Demokrit begründet. Beide verstehen unter den Atomen die kleinsten Teile, in welche das Seiende, Volle zerfällt ist und die durch das Leere geschieden sind. *Λεύκιππος δὲ καὶ ὁ ἑταῖρος αὐτοῦ Δημόκριτος στοιχεῖα μὲν τὸ πλῆρες καὶ τὸ κενὸν εἶναί φασι, λέγοντες τὸ μὲν ὂν τὸ δὲ μὴ ὄν, τούτων δὲ τὸ μὲν πλῆρες καὶ στερεὸν τὸ ὄν, τὸ δὲ κενὸν καὶ μανὸν τὸ μὴ ὄν* (Aristot., Met. I, 4, 985b, 4 sqq.; Diog. L. IX, 12; Stob. Ecl. I, 306). Die Atome unter-

scheiden sich voneinander durch Gestalt (σχῆμα), Grösse (μέγεθος) und Lage (θέσις); ausserdem sind sie dicht und hart. *Διαφέρει γὰρ τὸ μὲν A τοῦ N σχήματι, τὸ δὲ AN τοῦ NA τάξει, τὸ δὲ Z τοῦ N θέσει* (Aristot., l. c., 17 sqq.) Von der Grösse der Atome ist ihre Schwere abhängig (*καίτοι βαρύτερόν γε κατὰ τὴν ὑπεροχήν φησιν εἶναι Δημόκριτος ἕκαστον τῶν ἀδιαιρέτων*, Aristot., De gener. et corr., I, 8, 326a, 10). Die Atome (auch *ἰδέαι, σχήματα* genannt: Arist., Phys. III, 4, 203a, 22) sind unentstanden und unvergänglich, ewig (l. c. VIII, 1, 252a, 35), unendlich an Zahl (Diog. L. IX, 12), in ursprünglicher Bewegung begriffen (Arist., Phys. II, 4, 196a, 25), leidensunfähig (*ἀπαθές . . . οὐ γὰρ οἷόν τε πάσχειν ἀλλ' ἢ διὰ τοῦ κενοῦ*, Aristot., De gener. et corr. I, 8, 326a, 1). Durch den Zusammenstoss der Atome bilden sich Wirbel (*δίνη*), aus diesen entstehen dann unendliche Welten (*ἀπείρους κόσμους*, Diog. L. IX, 12, 45; Sext. Emp. adv. Math. IX, 113), alles infolge eines zufälligen, unbeabsichtigten Geschehens („*nulla cogente natura, sed concursu quodam fortuitu*", Cicero, De nat. deor. I, 66). Die Dinge sind nichts als Anhäufungen von Atomen (*συγκρίματα*), sie entstehen *τῇ τούτων συμπλοκῇ καὶ περιπλέξει* (Arist., De coel. III, 4, 303a, 7). Was wir wahrnehmen, Farben, Töne u. s. w., ist nur in uns, in Wirklichkeit giebt's nur Atome und das Leere (*ἑτερῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν*, Sext. Emp. adv. Math. VII, 135). Aus den feinsten, kugelförmigen Atomen besteht die Seele (s. d.); die Wahrnehmung (s. d.) beruht darauf, dass Atome sich von den Dingen loslösen und der Seele „*Bilderchen*" (*εἴδωλα*) mitteilen. — Epikur erneuert diese Lehre. Alles Existirende ist körperlich (*τὸ πᾶν ἐστι σῶμα*), ausgenommen das Leere, in dem die Körper sich bewegen, welche bestehen aus unveränderlichen Atomen (*ἄτομα καὶ ἀμετάβλητα*, Diog. L. X, 41), den „*Anfängen*" (*ἀρχαί*) aller Dinge. Die Eigenschaften der Atome sind Grösse (*μέγεθος*), Gestalt (*σχῆμα*) und Schwere (*βάρος*, Plut. Epit. I, 3; Dox. Diels p. 285). Anfangs bewegen sich die Atome mit gleicher Schnelligkeit ungehindert durch den leeren Raum (*καὶ μὴν καὶ ἰσοταχεῖς ἀναγκαῖον τὰς ἀτόμους εἶναι, ὅταν διὰ τοῦ κενοῦ εἰσφέρωνται μηδενὸς ἀντικόπτοντος*, l. c. 61), und zwar in gerader Richtung („*censet enim eadem illa individua et solida corpora ferri deorsum suo pondere ad lineam, hunc naturalem esse omnium corporum motum*", Cic., De fin. I, 18). Um aber die Entstehung einer Mannigfaltigkeit von Dingen zu erklären, lässt Epikur die Atome rein willkürlich sich von ihrer Richtung entfernen: „*Declinare dixit atomum perpaulum, quo nihil posset fieri minus; ita effici complexiones et copulationes et adhaesiones atomorum inter se*" (Cic., De fin. I, 18; De nat. deor. I, 69). — „*Corpora cum deorum rectum per inane feruntur, ponderibus propriis incerto tempore ferme incertisque loci spatiis decellere paulum*" (Lucret., De rer. nat. II, 217 ff.). Aus feinen Atomen bestehen die Seele (s. d.) und die Götter, welche in den „*Zwischenwelten*" (Intermundien, s. d.) wohnen. Eine ausführliche Darstellung der Lehre Epikurs giebt T. Lucretius Carus in seinem Poëm „*De rerum natura libri sex*", in welchem er die Atome „*principia, minima, semina*" nennt. „*Praeterea nisi erit minimum, parvissima quaeque corpora constabunt ex partibus infinitis; quippe ubi dimidiae pars semper habebit dimidiam partem, nec res praefiniet ulla. ergo rerum inter summam minimamque quid escit? nil erit ut distet: nam quamvis funditus omnis summa sit infinita, tamen, parvissima quae sunt, ex infinitis constabunt partibus aeque. quod quoniam ratio reclamat vera negatque credere posse animum, victus fateare necessest esse ea quae nullis iam praedita partibus extent et minima constent natura. quae quoniam sunt, illa quoque esse tibi solida atque*

aeterna fatendum" (De rer. nat. I, 615—627). — PLOTIN bekämpft die Atomistik; Atome kann es nicht geben, denn alles Körperliche sei teilbar (Enn. II, 4, 8).

Die Atomistik ruht dann längere Zeit. Als *ἀμερῆ σώματα*, *ἀδιαίρετα*, *ἄγκοι*, semina (LACTANTIUS) werden die Atome öfter genannt und die Lehre von denselben bekämpft. Bei den Scholastikern kommt das Wort „*Atom*" vor bei ISIDORUS HISPALENSIS: „*Atomos philosophi vocant quasdam in mundo corporum partes tam minutissimas, ut nec visui pareant, nec τομήν, id est, sectionem recipiant, unde ἄτομοι dicti sunt . . . Atomus ergo est, quod dividi non potest, ut punctus*" (Oper. ed. MIGNE, Tom. III, p. 472—473; K. LASSWITZ, G. d. At. I, 31—32). JOH. SCOTUS ERIGENA versteht unter den Atomen die einfachsten, unteilbaren Arten von Individuen (De div. nat. I, 26, 34). Die arabischen Motakallim definiren die Atome als grösselose, punktuelle Wesen, durch deren Verbindungen und Trennungen das Geschehen erfolgt. Diese Atome sind von Gott geschaffen (K. LASSWITZ I, 138 ff.). Die Existenz von Atomen nimmt auch W. v. CONCHES an.

Zu Beginn der Neuzeit findet sich der Begriff des Atoms bei NICOLAUS CUSANUS. „*Secundum mentis considerationem continuum dividitur in semper divisibile et multitudo crescit in infinitum, sed actu dividendo ad partem actu indivisibilem devenitur, quam atomum appello*" (De mente III, 9, p. 162). Der Erneuerer der physikalischen Atomistik ist DANIEL SENNERT. Die Atome heissen bei ihm: „*atomi, minima naturae, atoma corpuscula, σώματα ἀδιαίρετα, corpora individua*" (Hypomnemata phys. III); vier Arten derselben werden unterschieden: „*atomi igneae, aëreae, aqueae, terreae*" (K. LASSWITZ, G. d. A. I, 443). Auch GALILEI nimmt eine unendliche Anzahl unendlich kleiner („*non quanti*") Atome an (Oper. III, p. 36ff.), ebenso G. BRUNO: „*Ad corpora ergo respicienti omnium substantia minimum corpus est seu atomus, ad lineam vero atque planum minimum, quod est punctum*" (De min. I, 2). GASSENDI betrachtet die Dinge als aus einer unbestimmt grossen (nicht unendlichen) Anzahl kleinster Körperchen von verschiedener Grösse, Gestalt und Schwere zusammengesetzt, die einen Antrieb (impetus) zur Bewegung in sich haben und von Gott geschaffen sind; aus den feinsten (belebten) Atomen sind die Organismen zusammengesetzt (Synt. ph. Ep. II, sct. 1, C. 4, 7). Zur Geltung gebracht hat die Atomenlehre R. BOYLE, der als Grundeigenschaften der Atome Grösse, Gestalt und Bewegung bezeichnet und auf ihre Lage und Ordnung die Bildung der Körper zurückführt (LASSWITZ l. c. II, 268). DESCARTES und HOBBES, auch SPINOZA („*Atomus est pars materiae sua natura indivisibilis*", Ren. Cart. pr. ph. II, df. III) setzen an die Stelle der Atome Corpuskeln (s. d.) („*Cognoscimus etiam fieri non posse, ut aliquae atomi . . existant. Cum enim, si quae sint, necessario debeant esse extensae, quantumvis parvae fingantur, possumus adhuc unamquamque ex ipsis in duas aut plures minores cogitatione dividere, ac proinde agnoscere esse divisibiles*", DESCARTES, Pr. ph. II, 20), LEIBNIZ die unstofflichen Monaden (s. d.). HOLBACH erklärt alles Geschehen durch die wechselseitige Anziehung und Abstossung der Atome, während DIDEROT, BUFFON und RABINET (De la nature IV², 21) den Atomen ein primitives Leben zuschreiben. CHR. WOLF bildet die LEIBNIZsche Monadenlehre so um, dass sie fast der Atomistik gleicht („*Atomus naturae dicitur, quod in se indivisibile est. A. materialis, quod in se divisibile, sed cui dividendo non sufficiunt aliquae causae in rerum natura existentes*", Cosm. § 181). Nach KANT ist Atom „*ein kleiner Teil der Materie, der physisch unmittelbar*

ist. Physisch unmittelbar ist eine Materie, deren Teile mit einer Kraft zusammenhängen, die durch keine in der Natur befindliche bewegende Kraft überwältigt werden kann" (Met. Anf. d. Naturw. WW. IV, S. 427). Den Atomen kommen abstossende Kräfte zu, ja sie bestehen eigentlich nur aus solchen und erfüllen durch sie erst einen Raum. Schon in der „*Monadologia physica*" spricht KANT von Atomen, „*monades physicae. Corpora constant partibus, quae a se invicem separatae perdurabilem habent existentiam*" (l. c. sct. I, prop. II); jede „*monas*" besitzt eine „*sphaera activitatis*" (l. c. prop. VI). Freilich muss bemerkt werden, dass für KANT wie die Materie so auch die Atome nur der Welt der Erscheinungen, nicht der Dinge an sich angehören. Seine Atomistik ist eine dynamistische (die Atome als Kraftpunkte betrachtende), und einen solchen Charakter hat auch die neuere naturwissenschaftlich-philosophische Atomenlehre. Nach SCHOPENHAUER sind die Atome „*kein notwendiger Gedanke der Vernunft, sondern bloss eine Hypothese zur Erklärung der Verschiedenheit des specifischen Gewichts der Körper*" (W. a. W. u. V. S. 495). SCHELLING nennt die Atomistik „*das einzig consequente System der Empirie*", die aber freilich, wenn man sich „*über den Standpunkt des Gegebenseins und zur Idee des Universums*" erhebt, zusammenfällt und einer dynamischen Auffassung Platz machen muss (Ideen z. e. Ph. d. Nat.², S. 297—298). FECHNER sieht den Beweis der Realität der Atome „*in der mathematischen Notwendigkeit, sie zu gebrauchen*" (Üb. d. Seelenfr. S. 216ff.). J. H. FICHTE definirt die Atome als „*einfache Unzerlegbarkeiten, aber qualitativer Art, welche ihren Raum setzen — erfüllen und durch ihre innere Affinität sowie durch die damit zwischen ihnen hervortretenden Wechselwirkungen das Phänomen relativ undurchdringlicher Körper erzeugen*" (Anthrop. S. 194); diese Anschauung wird als qualitative Atomenlehre bezeichnet (l. c. S. 194). CZOLBE bestimmt die Atome als „*begrenzte und nach allen Dimensionen ausgedehnte Ausdehnungen, die sich ursprünglich anziehen und abstossen, ohne sich dabei gegenseitig zu zertrümmern und zu durchdringen*" (D. Grenz. u. d. Urspr. d. menschl. Erk. S. 83). Nach ULRICI erscheint jedes Atom „*als ein Punkt, in welchem mehrere Kräfte sich einigen, als ein Ort, von dem unterschiedliche Kraftäusserungen ausgehen, mithin als ein Centrum, das eine Peripherie von Wirkungen umgiebt*" (Leib u. Seele S. 37). Die Atome sind nach E. v. HARTMANN, wie alle Individuen, „*blosse objectiv reale Erscheinungen oder Manifestationen des All-Einen*" (Phil. d. Unb.³, S. 491); es kommt ihnen ein Bewusstsein niederster Ordnung, einfache Willensacte, zu (l. c. S. 498, 512). L. NOIRÉ und E. HAECKEL schreiben den Körperelementen ein primitives Empfinden zu. Nach RIEHL „*sind nicht erst Elemente da, welche hinterher zu einem ihnen selbst äusserlichen, gleichgültigen Systeme zusammengeraten; vielmehr sind die Elemente durch ihre Grundeigenschaften zusammengehörig*" (Ph. Krit. II, 1, S. 276). WUNDT nimmt „*relative Atome*", „*Kraftcentren*" an, deren Wirkungssphäre bloss gegeben ist (Log. II, 362). „*Wie der geometrische Punkt den durch unsere Gedankenthätigkeit fixirten Ort im Raume, abgesehen von den objectiven Hülfsmitteln der Ortsbestimmung, so bezeichnet das Atom als Kraftcentrum den von unserem Denken postulirten Ausgangspunkt eines Bewegungsvorganges*" (l. c. S. 374). Ähnlich sagt RIEHL: „*Der Atombegriff ist der Ausdruck des einfachen Denkactes der Setzung eines Wirklichen, auf Anlass und entsprechend der einfachen Empfindung nach Abzug ihrer Qualität und ihres bestimmten Grades*" (D. ph. Krit. II, 1, S. 22). SCHUPPE sieht in den Atomen

nur Producte der *„Zerfällung des mit Qualitäten erfüllten Raumes in kleinste Teile“* (Log. S. 83). Ähnlich betrachtet E. Mach die Dinge als Complexe von Empfindungselementen. Atome mit inneren Eigenschaften nimmt R. Zimmermann (Anthroposophie) an. Vgl. Hylozoismus.

Atomistik ist die Lehre, dass die Welt aus einer Mannigfaltigkeit von Atomen (s. d.) besteht, durch deren Bewegungen, Zusammen- und Auseinandertreten alles Geschehen erfolge. So Leukipp, Demokrit, Epikur, Gassendi, Holbach, Robinet, Büchner u. a. Die physikalische Atomistik beschränkt sich auf die Annahme von Atomen zum Zwecke der Erklärung der physikalisch-chemischen Vorgänge; ihr Gegensatz ist die Continuitätshypothese (s. d.).

Attraction heisst die Anziehung eines Körpers durch die Erde, eines Körpers, eines Atoms durch andere vermöge einer Anziehungskraft. Diese ist nach Kant *„diejenige bewegende Kraft, wodurch eine Materie die Ursache der Annäherung anderer zu ihr sein kann, oder, welches einerlei ist, dadurch sie der Entfernung anderer von ihr widersteht“* (Met. Anf. d. Nat. WW. IV, 389). Aus Attractions- und Repulsionskräften setzt sich die Materie (s. d.) zusammen (l. c.); ähnlich lehrt Schelling. Die Attraction nimmt ab im Verhältnis zum Quadrate der Entfernung. Von einer seelischen Attraction spricht Steinthal als von einem Streben, in Verhältnis und Verbindung zu treten (Einl. in d. Psychol. S. 115). — Die Attraction als ursprüngliche Eigenschaft der Materie verwirft Leibniz (Oper. ed. Erdm. p. 767).

Attribut (attributum, das Zuerteilte) ist jede charakteristische Eigenschaft eines Dinges. Bei Aristoteles ist *συμβεβηκὸς καθ' αὑτό* die wesentliche, notwendige Eigenschaft eines Dinges (*οἷον τῷ τριγώνῳ τὸ δύο ὀρθὰς ἔχειν*, Met. V, 30, 1025a, 30; Anal. post. I, 22, 83b, 19). Die Scholastiker fassen Attribut im Sinne des Aristotelischen *συμβεβηκὸς* und sprechen besonders von den „attributa Dei interna“ (Allwissenheit u. s. w.: Duns Scotus). Nach Pierre d'Ailly sind die Attr. *„nomina sive signa vocalia, supponentia immediate pro perfectione divina“* (Stöckl II, 1029). *„Attributa divina dicunt modum creationis quo creaturae exeunt' ab ipso“* (Alb. Magnus, S. th. II, q. 39, 1). Attributum wird gebraucht *„1) pro praedicato propositionis, 2) pro alicuius proprio, passione, operatione. . . . .“* (Goclen., Lex. phil., p. 131). Descartes nennt Attribute die wesentlichen Merkmale der Substanz, der sie als Eigenschaften innewohnen *(„cum generalius spectamus tantum ea substantiae inesse, vocamus attributa“*, Princ. phil. I, 56). In Gott giebt es weder Beschaffenheiten (qualitates) noch Zustände *(„modi“)*, sondern nur Attribute, weil es in ihm keinen Wechsel (variatio) giebt. *„Et etiam in rebus creatis, eae quae nunquam in iis diverso modo se habent, ut existentia et duratio, in re existente et durante, non qualitates, aut modi, sed attributa dici debent“* (ibid.). Das Attribut des Geistes ist die *„cogitatio“* (Bewusstsein, Denken), das der Körper die *„extensio“* (Ausdehnung, l. c. 53). Von den Attributen sind einige nur im Denken, so die Zahl und alle Universalien (l. c. 58). Eine fundamentale Bedeutung hat der Begriff des Attributs bei Spinoza. Attribut ist das, was der Intellect als das die Wesenheit der Substanz (s. d.) Ausmachende vorstellt. — *„Per attributum intelligo id quod intellectus de substantia percipit tamquam eiusdem essentiam constituens“* (Eth. I, prop. IV) — *„quod attributum dicatur respectu intellectus, substantiae certam talem naturam tribuentis“* (Epist. 27).

Die Substanz (Gott) besteht aus unendlichen Attributen, deren jedes ihre ewig-unendliche Wesenheit ausdrückt. — „*Deus sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit, necessario existit*“ (l. c. prop. XI). Durch zwei Attribute wird Gott oder die Substanz von uns erfasst, durch „*cogitatio*“ und „*extensio*“ (l. c. II, prop. I, II). Jedes dieser Attribute ist für sich allein denknotwendig („*per se concipi debet*“, l. c. I, prop. X, dem.). Es ist nur ein Wesen mit zwei Daseinsarten, Denken und Ausdehnung: „*Quamvis duo attributa realiter distincta concipiantur, hoc est, unum sine ope alterius, non possumus tamen inde concludere, ipsa duo entia sive duas diversas substantias constituere*“ (l. c. I, prop. X). Wie Gott selbst, so sind auch seine Attribute ewig („*Deus sive omnia Dei attributa sunt aeterna*“, l. c. prop. XIX). Ferner: „*Omnia, quae ex absoluta natura alicuius attributi Dei sequuntur, semper et infinita existere debuerunt, sive per idem attributum aeterna et infinita sunt*“ (l. c. prop. XXI). — Betreffs der Attribute bei Spinoza bestehen zwei Auffassungen. Nach der einen (Kuno Fischer) meint Spinoza mit den Attr. zwei wirklich unterschiedene Daseinsarten der einen Substanz; nach der andern (J. E. Erdmann) sind sie idealistisch zu nehmen als zwei „*Auffassungsweisen des betrachtenden Verstandes*“, gleichsam durch gefärbte Brillengläser (Gr. d. Gesch. d. Phil.[4] II, S. 62). Chr. Wolf: „*Quae per essentialia determinantur, dicuntur attributa*“ (Ont. § 146). „*A. enti constanter insunt*“ (§ 150). Crusius: „*Dasjenige, was aus dem Grundwesen einer Sache mit einer Beständigkeit herfliesst und sofern derselben allezeit zukommt, heisst ein attributum*“ (Vernunftwahrh. § 40). Attribute im logischen Sinne sind (wie bei Kant, Log. S. 89) nach Fries „*Folgen der constitutiven Merkmale*“ eines Begriffs (Syst. d. Log. S. 123).

Auctor bezieht sich im 11. bis 13. Jahrhundert auf Boëthius (Ueberw., Grdr. II[7], 125).

Audition colorée (farbiges Hören) heisst die bei manchen Personen vorkommende Verbindung von Gehörs- mit Farbenempfindungen, die Lussana, Fechner, Lehmann, Bleuler, Steinbrügge u. a. untersuchten. Vgl. Analogien der Empfindung.

Auffassen ist nach Platner: „*das scheinbare leidentliche Zurückwirken der Seele gegen eine ihr vorschwebende Idee*“ (Ph. Aph. I, § 70).

Aufklärung. Als das Kennzeichen der Wahrheit hatte Descartes die Klarheit der Ideen bestimmt, und so ist es begreiflich, dass das 18. Jahrhundert die Verbreitung freierer, selbständiger, richtiger Anschauungen in Bezug auf theoretisch-praktische Fragen als Aufklärung bezeichnet. Das Bild mit der strahlenden Sonne und der Aufschrift „*foecundo lumine fulget*“ vor dem Titelblatte von Chr. Wolfs „*Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*“ ist, wie auch dieser Titel selbst, für dieses Bestreben charakteristisch. Die Männer der deutschen Aufklärung sind vornehmlich Friedrich der Grosse, Lessing, Nicolai, Mendelssohn, Bahrdt, Eberhard, Garve, Sulzer, Engel, Platner, Lichtenberg, Feder, Tiedemann, Tetens, Abbt, Herder; die der englischen: Locke, Newton, Toland, Tindal u. a.; der französischen, die z. T. von der englischen abhängig ist: Bayle, Voltaire, Rousseau, Montesquieu, Condillac, Helvetius, Holbach, die „Encyklopädisten“ Diderot und d'Alembert u. a.

Aufmerksamkeit ist das Bewusstsein im Zustande seiner vollen Stärke, sei es dass dieser durch einen äusseren Reiz (passive A.) oder durch innere Bedingungen hervorgerufen wird (active A.). Der Einfluss der Aufmerksamkeit auf die Klarheit der Vorstellung wird schon von AUGUSTINUS betont, nichtsdestoweniger hat erst die neuere Psychologie sich genauer mit dem Wesen der Aufmerksamkeit beschäftigt. DESCARTES erklärt die Aufmerksamkeit durch den Einfluss des Willens auf das Seelenorgan. „*Cum quis suam attentionem sistere vult in consideratione unius obiecti per aliquod tempus, haec voluntas per illud tempus retinet glandem inclinatam in eandem partem*“ (Pass. an. I, art. 43, p. 20). MALEBRANCHE: „*Je sens que la lumière se repand dans mon esprit à proportion que je le désire et que je fais un certain effort que j'appelle attention*“ (Méd. chrét. I, 2; RITTER XI, 380). LOCKE sagt von den Vorstellungen der inneren Erfahrung, dass sie erst durch die Aufmerksamkeit klar bewusst werden. „*Sie finden zwar fortwährend statt, aber sie machen, wie schwankende Erscheinungen, keinen so tiefen Eindruck, um in der Seele eine klare, deutliche und dauernde Vorstellung zurückzulassen, ehe nicht der Verstand sich nach innen auf sich wendet, auf seine eigene Thätigkeit achtet*“ (Ess. II, ch. 1, § 8). LEIBNIZ schreibt der Aufmerksamkeit eine bewusstmachende Wirksamkeit zu (Nouv. Ess. Préf., l. II, ch. 9 u. ö.), durch sie werden die Perceptionen zu Apperceptionen (s. d.). CHR. WOLF bestimmt die Aufmerksamkeit folgendermassen: „*Wir finden in der Seele ein Vermögen sowohl bei ihren Empfindungen, als Einbildungen und allen übrigen Gedanken . . ., sich auf eines unter ihnen dergestalt zu richten, dass wir uns dessen mehr als des übrigen bewusst werden, das ist, zu machen, dass ein Gedanke mehr Klarheit bekommet, als die übrigen haben: welches wir die Aufmerksamkeit zu nennen pflegen*“ (Vern. Ged. I, § 268). Aufmerksamkeit ist „*facultas efficiendi, ut in perceptione composita partialis una majorem claritatem ceteris habeat*“ (Psych. emp. § 237). Nach CONDILLAC ist die Aufmerksamkeit, deren Bedeutung er durchaus anerkennt, „*une sensation, plus vive que toutes les autres*“ (Traité des sens p. 37); er unterscheidet eine active und passive Aufmerksamkeit (l. c. C. 2, § 11, p. 14). BONNET fasst die Aufmerksamkeit als Reaction der Seele auf die Wahrnehmungseindrücke auf. „*L'âme peut par elle-même rendre très vive une impression très faible. En réagissant sur les fibres représentatives d'un certain objet, elle peut rendre plus fort ou plus durable le mouvement imprimé à ces fibres par l'objet, et cette faculté se nomme l'attention*“ (Ess. d. Psych. C. 7). REID nennt die Aufmerksamkeit einen Willensact (Inqu. C. 2, sct. 10). Sie ist nach PLATNER „*diejenige Thätigkeit der Seele, durch welche sie den inneren Eindruck wahrnimmt*“, teils als active, teils als passive Aufmerksamkeit (Phil. Aph. I, § 157). Das Aufmerken ist nach KANT ein „*Bestreben, sich seiner Vorstellungen bewusst zu werden*“ (Anthrop. I, § 3), nach CHR. E. SCHMID „*der Zustand, wo die Vorstellungskraft in Bezug auf den Stoff vorhandener Vorstellungen thätig ist*“ (Emp. Ps. S. 227). HERBART betrachtet die Aufmerksamkeit als „*die Fähigkeit, einen Zuwachs des Vorstellens zu erzeugen*“ (Psych. a. Wiss. II, § 128); sie ist active oder passive Aufmerksamkeit (Lehrb. z. Ps. S. 213). Nach FRIES bedeutet Aufmerken und Achtgeben „*willkürliche innere Wahrnehmung unsrer Thätigkeiten*“; Aufmerksamkeit ist „*die Association unsrer Willensbestimmung mit gewissen Vorstellungen, wodurch eben die Vorstellungen, für die ich mich interessire, die ich haben will, lebhafter werden und leichter wahrgenommen werden*“ (Syst. d. Log. S. 66). SCHOPENHAUER sieht in dem Willen das, was

„die Aufmerksamkeit zusammenhält" (W. a. W. u. V. Bd. II, C. 30). WAITZ bestimmt Aufmerken als *„ein scharfes und genaues Percipiren von einzelnem"* (Lehrb. d. Psych. S. 629, 631, 633). FORTLAGE definirt die Aufmerksamkeit als *„die sich mit einer Vorstellung verknüpfende Frage nach dem, was in Zukunft in Beziehung auf dieses Vorgestellte vorgehen wird"* (Psych. I, § 9, S. 78). Nach ULRICI ist sie nichts anderes, *„als die unterscheidende Thätigkeit der Seele, sofern dieselbe durch irgend einen Impuls auf ein bestimmtes Object gerichtet wird, resp. durch den Willen (die Seele selbst) sich richten lässt"* (Leib u. Seele, S. 293). FECHNER giebt eine gründliche Schilderung der im Gefolge der Aufmerksamkeit auftretenden Bewusstseinsvorgänge (Psychophys. II, S. 475 ff.). Nach VOLKMANN heisst auf etwas aufmerksam sein *„eine Vorstellung, Vorstellungsreihe oder Vorstellungsmasse dem Drange zum Sinken entgegen unverrückt festhalten"* (Lehrb. d. Ps. II, 204). Die Aufmerksamkeit ist eine sinnliche oder intellectuelle (ibid.). Nach TH. LIPPS finden wir im Zustande der Aufmerksamkeit *„in uns den Gegenstand, daneben die subjectiven Strebungs- und Spannungsempfindungen samt den so oder so gearteten Lust- und Unlustgefühlen"* (Gr. d. Seelenl. S. 46). WUNDT bestimmt die Aufmerksamkeit als *„die Gesamtheit der mit der Apperception von Vorstellungen verbundenen subjectiven Vorgänge"* (Vorl. üb. d. Menschen- u. Thiers.², S. 267), als *„den durch eigentümliche Gefühle charakterisirten Zustand, der die klarere Auffassung eines psychischen Inhalts begleitet"* (Gr. d. Ps. S. 245). Sie ist eine *„innere Willenshandlung"* (l. c. S. 257 u. ö.). O. KÜLPE versteht unter Aufmerksamkeit nur *„die relativ günstigste Auffassung, die sich einerseits in der relativ besten Unterscheidbarkeit eines Eindrucks von anderen Inhalten, andererseits in der relativ grössten Reproductionstendenz seiner Eigenschaften äussert"* (Gr. d. Psych. S. 440). Eine psychologische Richtung (MÜNSTERBERG, ZIEHEN u. a.) sieht in der Aufmerksamkeit nichts als Spannungsempfindungen, welche mit bestimmten Bewusstseinszuständen sich verknüpfen (ZIEHEN, Leitfad. d. phys. Ps.², S. 166). Nach F. JODL ist die Aufmerksamkeit *„Fixirung des Bewusstseins auf einen bestimmten Inhalt oder Eindruck, welcher eben dadurch vermöge der Enge des Bewusstseins andere Inhalte verdunkelt und aus dem Bewusstsein drängt"* (Lehrb. d. Ps. S. 438). SCHUPPE bestreitet, dass die Aufmerksamkeit eine Thätigkeit des Bewusstseins sei. *„Wessen wir uns dabei bewusst werden, das ist nur das Gefühl des Interesses an den gemeinten Vorstellungen oder an der auszuführenden Bewegung, und höchstens noch eine nicht weiter definirbare Regung, die als Wille bezeichnet werden kann. . . . . Von einem Thun — ist nichts zu entdecken"* (Log. S. 143).

Ausdehnung (extensio) ist die bestimmte Ordnung, in welcher das Wahrnehmbare in einem Zeitpunkte sich uns darstellt. DESCARTES sieht in der Ausdehnung die Grundeigenschaft der Materie (s. d.), ebenso SPINOZA, dem die Ausdehnung als ein Attribut (s. d.) der Substanz gilt (Eth. II, prop. II). *„Extensio est id, quod tribus dimensionibus constat"* (Ren. Cart. pr. ph. II, df. I). Nach LEIBNIZ ist die Ausdehnung nur eine Vorstellung in uns, die wir von den inneren Verhältnissen der Monaden (s. d.) haben; nach BERKELEY ist sie nur eine Idee in uns. CHR. WOLF: *„Si plura diversa adeoque extra se invicem existentia, tanquam in uno nobis repraesentamus: notio extensionis oritur: ud adeo extensio sit multorum diversorum, aut, si mavis, extra se invicem existentium coëxistentia in uno"* (Ont. § 548). Die Ausdehnung ist ein *„phae-*

nomenon“ (Cosm. § 226). Hume fasst die Ausdehnung als blosse Ordnung von Empfindungen auf. Die „*idea of extension*“ ist eine „*idea of visible or tangible points distributed in a certain order* (Treat. I, p. 358). Reid unterscheidet Ausdehnung als Eigenschaft des Gegenstandes und Ausdehnung als Eigenschaft der Empfindung; zwischen beiden Ausdehnungen besteht keine Ähnlichkeit (Inqu. p. 120). Nach Platner entsteht die Ausdehnung aus dem „*Zusammenfliessen verworrener Vorstellungen einfacher Substanzen*“ (Ph. Aph. I, § 903). Kant erklärt die Ausdehnung für eine apriorische Form der Anschauung (s. d.); sie ist nichts, was den Dingen an sich zukommt. Nach Ulrici ist die Ausdehnung die „*Folge einer den Raum einnehmenden und gegen das Eindringen eines andern Widerstand leistenden Kraft*“ (Leib u. Seele S. 36). E. v. Hartmann betont, dass den primitiven Empfindungen Ausdehnung nicht zukommt, diese ist erst (wie auch Lotze meint) das Product einer raumsetzenden Function der Seele. „*Was als Ausdehnung des Dinges erscheint, ist nur der von diesem Kräftesystem und Kraftäusserungsformen occupirte, beziehungsweise gesetzte und producirte Raum*“ (D. Probl. d. Erk. S. 20). Ausdehnung ist nach Uphues „*eine Summe gleichartiger, gleichzeitiger, wechselseitig zusammenhängender aber nicht einander bedingender Teile, die wir uns in Empfindungen vergegenwärtigen*“ (Psych. d. Erk. I, S. 208). Vgl. Raum.

Ausdrucksbewegungen sind „*alle Bewegungen, welche einen . . . . Verkehr des Bewusstseins mit der Aussenwelt herstellen helfen*“ (Wundt, Grdz. d. ph. Ps. II^3, S. 504). Mit ihnen beschäftigen sich u. a. J. B. Porta (De humana physiognomica, 1593), Lavater (Physiognom. Fragmente, 1783—1787), Lichtenberg (Vermischte Schrift.), J. J. Engel (Ideen zu e. Mimik, 1785—1786), Ch. Bell (Essays on anatomy of expression, 1806), Huschke (Mimices et physiognomices fragmenta, 1821), Harless (Lehrb. d. plast. Anatomie), Piderit (Syst. d. Mimik), besonders aber Ch. Darwin (Der Ausdruck d. Gemütsbewegungen), welcher drei Principien der Ausdrucksbewegungen aufstellt: das Princip zweckmässig associirter Gewohnheiten, des Gegensatzes, der Constitution des Nervensystems. Dagegen: Wundt, welcher drei andere Principien annimmt: das Princip der directen Innervationsänderung, der Association analoger Empfindungen und der Beziehung der Bewegung zu Sinnesvorstellungen (l. c. S. 505 ff.).

Ausflüsse (*ἀποῤῥοαί*, effluvia) sollen nach Empedokles von den Körpern ausgehen und von den Poren (*πόροι*) anderer aufgenommen werden, wodurch die Wechselwirkung und insbesondere die Wahrnehmung ermöglicht werde (Plutarch, Quaest. natur. 19, 3). *Τοῖς μὲν οὖν δοκεῖ πάσχειν ἕκαστον διά τινων πόρων εἰσιόντος τοῦ ποιοῦντος ἐσχάτου καὶ κυριωτάτου, καὶ τοῦ τον τὸν τρόπον καὶ δρᾶν καὶ ἀκούειν ἡμᾶς φασι καὶ τὰς ἄλλας αἰσθήσεις αἰσθάνεσθαι πάσας* (Aristot., De gen. et corr. I, 8, 324b, 26).

Ausgeschlossenen Dritten, Satz vom, s. Exclusi . . .

Aussage (*κατηγορεῖν*, praedicare): das Bestimmen eines Begriffs (Subjects) in irgend einer Hinsicht; die Kategorie (s. d.). Der Megariker Stilpo behauptet, es lasse sich von einem anderen nicht aussagen (*ἕτερον ἑτέρου μὴ κατηγορεῖσθαι*, Simplic, Ad Ar. Phys. 26^r, 120, 121). *Τὰ γένη τῶν κατηγοριῶν*, die Arten der Aussage, bei Aristoteles (De interpr. 11, 21a, 29). Zur Aussage eignet sich

nach ARISTOTELES und der Scholastik nur das Allgemeine (*„quod de pluribus natum est praedicari“*, l. c. 7, 17a, 39). R. AVENARIUS gebraucht den Ausdruck *„Aussagen“* statt *„Urteile“*; er bezeichnet sie als die *„E-Werte“* und betrachtet sie als *„abhängig“* vom *„System C“* (Grosshirn), welches Verhältnis als das einer *„Function“* aufzufassen ist. Sie zerfallen in *„Elemente“* (Aussagen von Empfindungsqualitäten) und *„Charaktere“* (s. d.). Vgl. E-Werte.

Ausschlussverfahren ist der Beweis, welcher, nach LOTZE, *„sämtliche denkbaren Einzelfälle eines allgemeinen Falles aufzählt und von allen übrigen, ausser einem, beweist, dass sie unmöglich sind, so dass, falls überhaupt feststeht, dass irgend eine Art des allgemeinen Falles stattfinden muss, dann diese übriggebliebene notwendig gültig ist“* (Gr. d. Log. 3, § 74). Besonders J. ST. MILL und W. SCHUPPE (Log. S. 56) legen auf diese Methode (s. d.) Gewicht.

Aussenwelt ist das in Raum und Zeit Wahrgenommene und vom Ich (s. d.) Unterschiedene, der Complex von Dingen und ihren Eigenschaften, zu denen auch der Leib des Wahrnehmenden gehört.

Die naive (vor-philosophische) Ansicht bestimmt als die Aussenwelt das durch die Sinne Wahrgenommene und hält dieses auch unabhängig vom Erkennen für existirend. Die antike Philosophie in ihrer älteren Periode entfernt sich nur so weit von dieser Anschauung, als ein Teil des Wahrgenommenen, der Aussenwelt, als bloss subjectiv (s. d.) erkannt wird. Dadurch entsteht der Gegensatz des Seins und Scheins (s. d.). So ist von der Aussenwelt Schein: die Veränderung, Bewegung, Vielheit bei den Eleaten, das Beharren bei HERAKLIT, die Sinnesqualitäten Farbe, Ton, Geschmack, Geruch u. s. w. bei DEMOKRIT und PROTAGORAS. Nach PLATO kommt der Aussenwelt nur ein minderwertiges, veränderliches gegenüber dem ewigen Sein der Ideen (s. d.) zu. ARISTOTELES bewertet die Aussenwelt höher, schreibt ihr aber schliesslich doch nur insoweit Wirklichkeit (s. d.) zu, als sie das Allgemeine, die Form in sich hat. Die Stoiker betrachten als das Wirkliche der Aussenwelt das Pneuma (s. d.), die einheitliche Urkraft, die Epikureer wie DEMOKRIT die Atome (s. d.). Die Neuplatoniker sehen in der wahrnehmbaren Aussenwelt nur den Abglanz einer geistigen Welt (*κόσμος νοητός*), des Reiches der Ideenkräfte. Die Scholastiker zweifeln nicht an der Wirklichkeit der Aussenwelt; wie sie uns ist (objective), so ist sie auch in Wirklichkeit (subjective, s. d.). DESCARTES stellt sich zunächst auf den Standpunkt des Zweifels (s. d.) an allem, was die Sinne darbieten, gewinnt aber dann die Überzeugung, dass alles, was wir von der Aussenwelt *„klar und deutlich“* erkennen, auch wirklich zu ihr gehöre, vor allem Ausdehnung und Bewegung, während Farben, Töne u. s. w. nur subjectiv (s. d.) sind. Diese Lehre von der Subjectivität der Sinnesqualitäten (s. d.) wird von LOCKE weiter ausgeführt. Sie führt auf der einen Seite zum Idealismus (s. d.) des BERKELEY, der die Aussenwelt in lauter Vorstellungen auflöst. Vor ihm schon COLLIER. Ihm ist die Aussenwelt *„not independent, not absolutely existent, not external, exist in dependance of mind, thought, or perception“*, Clav. un. p. 3). *„An external world is — incapable of being an object of vision, of perception“* (l. c. p. 64, II, 2). KANT endlich lehrt, dass die Aussenwelt als solche nur eine Erscheinungswelt, nicht eine Welt an sich sei, aber dennoch, soweit in ihr die Gesetze des Anschauens und Denkens herrschen, objective Gültigkeit habe. Die übrigen Ansichten betreffend, s. Idealismus und Realismus. — Zu einem Probleme geworden ist die Frage: wie kommen wir

zur Erfassung einer Aussenwelt? Insoweit diese Frage mit der nach dem Entstehen des Erkennens überhaupt zusammenhängt, s. Empirismus, Rationalismus, Sensualismus, Object, Glauben, Wahrnehmung.

Nach Augustinus beruht die Gewissheit der Aussenwelt auf einem notwendigen Glauben (Confess. VI, 7). Descartes folgert die Existenz einer Aussenwelt aus der Bestimmtheit, mit der sie uns sich darstellt, und der *„veracitas Dei"*, die uns nicht täuschen kann. *„Quicquid sentimus, procul dubio nobis advenit a re aliqua, quae a mente nostra diversa est. Neque enim est in nostra potestate efficere, ut unum potius quam aliud sentiamus; sed hoc a re illa quae sensus nostros afficit, plane pendet . . . . Clare videre nobis videmur, eius ideam a rebus extra nos positis, quibus omnino similis est, advenire: Dei autem naturae plane repugnare ut sit deceptor, iam ante est animadversum. Atque ideo hic omnino concludendum est, rem quandam extensam in longum, latum et profundum, omnesque illas proprietates, quas rei extensae convenire clare percipimus, habentem existere"* (Princ. phil. II, 1; Med. VI). Jedoch spricht er auch die Möglichkeit aus, die Vorstellung einer Aussenwelt könne aus einer unbewussten Wirksamkeit unseres eigenen Geistes entspringen, was später der Idealismus aufgenommen hat. Nach Malebranche erkennen wir die Aussenwelt nur mittelst der Ideen (s. d.) in Gott. Leibniz begründet die Erkenntnis der Aussenwelt dadurch, dass 1) die Gegenstände, deren Vorstellungen wir haben, der Vorstellung der Substanz gleichen (Erdm. p. 452), 2) dass nichts ohne Grund geschieht (l. c. p. 727), 3) durch die Verbindung der Erscheinungen, vermöge deren sie zusammenstimmen (l. c. p. 740). Locke nennt die Erkenntnis der Aussenwelt eine *„wohlbegründete Überzeugung"*, die nicht so sicher sei wie das anschauliche und begriffliche Wissen (Ess. IV, ch. 11, § 3). Im übrigen wird diese Überzeugung ähnlich wie bei Descartes aus der Bestimmtheit unseres Wahrnehmens abgeleitet. *„Man kann die Wahrnehmungen nicht von sich abhalten . . . . Deshalb muss entschieden eine äussere Ursache und das Wirken eines äusseren Gegenstandes bestehen"* (l. c. § 5). Hume weist zunächst die Ansicht, als ob die Überzeugung von der Existenz einer Aussenwelt auf der Unwillkürlichkeit der Wahrnehmung beruhe, zurück. Die Motive dazu bestehen vielmehr in der Constanz der Gegenstände und ihrem Zusammensein (constancy and coherence). *„Ich sehe mich so in natürlicher Weise dazu getrieben, die Welt als etwas Reales und Dauerndes zu betrachten, als etwas, das im Dasein beharrt, auch wenn es für meine Wahrnehmung nicht mehr besteht"* (Treat. IV, sct. 2, S. 259—262). Dies ist aber nicht Sache der Sinne allein. *„Da nun der Geist einmal im Zuge ist, in den Gegenständen auf Grund der Beobachtung Gleichförmigkeit anzunehmen, so ist es ihm natürlich, damit fortzufahren, so lange, bis er die Gleichförmigkeit in eine möglichst vollkommene verwandelt hat. Zu diesem Zweck genügt aber die einfache Annahme der dauernden Existenz der Gegenstände; sie giebt uns die Vorstellung einer viel grösseren Gesetzmässigkeit in den Gegenständen, als diese sie zeigen, wenn wir nicht weiter blicken, als unsere Sinne reichen"* (l. c. S. 264—265). Den *„Glauben"* an die Aussenwelt lehren in verschiedener Weise auch die Vertreter der schottischen Schule (s. d.) und Jacobi. Nach Chr. Wolf erfassen wir die Aussenwelt durch Unterscheidung des eigenen Ichs von dem, was nicht Ich ist. Wir setzen die Dinge ausser uns, *„indem wir erkennen, dass sie von uns unterschieden sind"* (Vern. Ged. I, § 45). Wir halten unter den Körpern einen für unsern Leib, *„weil sich die Gedanken von den übrigen nach*

ihm richten, und er uns allezeit gegenwärtig bleibet, wenn sich alle übrigen ändern" (l. c. § 218). Weil aber „*die Seele eine Kraft hat, sich die Welt vorzustellen, so müssen auch diese Vorstellungen eine Ähnlichkeit mit denen Dingen haben, die in der Welt sind*" (l. c. § 768). Nach PLOUCQUET drängt sich uns die Aussenwelt auf; es giebt in Gott einen zureichenden Grund für die Existenz anderer Wesen ausser mir (Princip. p. 92 ff.). KANT setzt die Existenz von Gegenständen ausser uns voraus (Krit. d. r. Vern. S. 48). Vermittelst des „*äusseren Sinnes*" „*stellen wir uns Gegenstände als ausser uns und diese insgesamt im Raume vor*" (l. c. S. 50). Freilich sind Raum und Zeit, in denen sich die Aussenwelt darstellt, nur unsere Anschaungsformen (s. d.), die Aussenwelt nur Erscheinung, aber nicht Schein. „*So sage ich nicht, die Körper scheinen bloss ausser mir zu sein, oder meine Seele scheint nur in meinem Selbstbewusstsein gegeben zu sein, wenn ich behaupte, dass die Qualität des Raumes und der Zeit . . . . in meiner Anschauungsart und nicht in diesen Objecten an sich liege*" (l. c. S. 73). Die volle Erkenntnis der Aussenwelt geschieht aber nicht ohne die ursprünglichen Denkformen oder Kategorien (s. d.). Nach BOUTERWEK (Apod. II, 60 ff.) werden wir uns der Aussenwelt bewusst durch den Widerstand, den sie uns entgegensetzt; ähnlich lehrt MAINE DE BIRAN: „*Ce que le moi perçoit ou conçoit comme passif, il le met hors de lui ou l'attribue à d'autres êtres que lui*" (III, 5). Nach J. H. FICHTE ist die Aussenwelt ein Product des Ich (s. d.). „*Der Grund, warum ich etwas ausser mir annehme, liegt nicht ausser mir, sondern in mir selbst, in der Beschränktheit meiner Person*" (Bestimm. d. Mensch. S. 21). Das Ich „*setzt*" sich selbst in sich ein „*Nicht-Ich*" gegenüber (Gr. d. Wiss. S. 28). Der „*Anstoss*" zur Production einer Aussenwelt ist ein „*Sollen*"; sie muss erfolgen, damit das Ich etwas hat, woran es sich (sittlich) bethätigen kann; die Welt ist „*das versinnlichte Material unserer Pflicht*" (Phil. Journal VIII, 1, 1798, S. 8, 14). Auch SCHELLING leitet die Aussenwelt als solche aus einem „*Produciren*" des Ich ab. „*Indem die über die Grenze hinausgegangene und die innerhalb der Grenze gehemmte Thätigkeit auf einander bezogen werden, werden sie als einander entgegengesetzte fixirt, jene als Ding, diese als Ich an sich*" (Syst. d. transc. Id. S. 153). Die Welt ist unabhängig von mir, „*obgleich nur durch das Ich gesetzt, denn sie ruht für mich in der Anschauung anderer Intelligenzen, deren gemeinschaftliche Welt das Urbild ist, dessen Übereinstimmung mit meinen Vorstellungen allein Wahrheit ist*" (l. c. S. 362). „*Nur an der ursprünglichen Kraft meines Ich bricht sich die Kraft der Aussenwelt. Aber umgekehrt auch die ursprüngliche Thätigkeit in mir erst am Objecte zum Denken, zum selbstbewussten Vorstellen*" (Naturph. S. 305). Nach SCHOPENHAUER (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 22 u. ö.) und HELMHOLTZ (D. Thats. d. Wahrn. 27) erfassen wir die Aussenwelt durch einen Schluss von der Empfindung auf ihre Ursache. Der Verstand nimmt „*die ebenfalls im Intellect, d. i. im Gehirn, prädisponirt liegende Form des äusseren Sinnes, den Raum, zu Hülfe, um jene Ursache ausserhalb des Organismus zu verlegen; denn dadurch erst entsteht ihm das Ausserhalb*" (SCHOP., Vierf. Wurz., C. 4, § 21). FECHNER weist auf den Glauben an die Aussenwelt hin. „*Aus dem Bewusstsein kann man nicht heraus, kann auch nicht beim eigenen stehen bleiben. Der praktische Gesichtspunkt nötigt den Menschen, an eine Aussenwelt zu glauben, um seine Handlungen darauf zu richten*" (Üb. d. Seelenfr. S. 200). A. BAIN betrachtet (ähnlich wie JAMES MILL) die Widerstandsempfindung als Grundlage der Er-

kenntnis der Aussenwelt (Sens. and Int.[4] p. 376); ähnlich lehrt H. Spencer (Psychol. II, § 450 ff.). Die Erfassung der Aussenwelt beruht nach Ueberweg auf der Verbindung der äusseren Wahrnehmung mit der inneren (Log. S. 78). Czolbe betont: *„Nicht Kants vor aller Erfahrung bestehendes angeborenes Causalverhältnis veranlasst uns hiernach, dass wir unseren subjectiven Wahrnehmungen als eine ihrer Ursachen eine objective Körperwelt supponiren, sondern unmittelbar sinnlich wahrgenommene und als Analoga benutzte mechanische Causalverhältnisse“* (D. Grenz. u. d. Urspr. uns. Erk. S. 76). Chr. Sigwart meint: *„Es kann zu den sichersten Ergebnissen der Analyse unserer Erkenntnis gerechnet werden, dass jede Annahme einer ausser uns existirenden Welt eine durch das Denken vermittelte, aus den subjectiven Thatsachen der Empfindung durch unbewusste Denkprocesse erst irgendwie abgeleitete ist“* (Log. I², S. 7). Die Aussenwelt ist nach Wundt *„die ganze Summe der Erfahrungsinhalte, die in der unmittelbaren Wahrnehmung als ein von dem fühlenden und wollenden Ich Verschiedenes gegeben sind“* (Log. I², S. 424). Nach A. Riehl ist die Wahrnehmung der Aussenwelt ein sociales, auf der Gemeinschaft der Erkennenden beruhendes Phänomen (Kritic. II, 2, 151). *„Zugleich mit dem Gefühle unseres Strebens erlangen wir die Empfindung der Grenzen, welche diesem Streben nicht durch Selbstbeschränkung, von aussen her gesetzt werden“* (l. c. S. 155). (Ähnlich C. Göring, Syst. d. krit. Ph. I, 51.) C. Stumpf betont die Unmittelbarkeit des Aussenwelts-Bewusstseins. *„Wir schauen ihn (den Inhalt der Gesichtsempfindung) nicht zuerst in uns an und verschaffen ihm dann einen Platz in der Aussenwelt, sondern wir schauen ihn sogleich mit aller Ruhe und Passivität als draussen befindlich an“* (Entsteh. d. Raumvorst. S. 190). — Schuppe bestreitet, dass wir unsere Empfindungen auf eine Aussenwelt *„projiciren“* (Log. S. 15). Die Aussenwelt baut sich aus Empfindungsinhalten auf, ist *„im Ich“* oder vielmehr das Ich ist *„erweitert worden“*. *„Genauer besehen, besagt die Bezeichnung der Welt als Bewusstseinsinhalt, wodurch sie zu einem Bestandteil des Ich gemacht wird . . . . . nichts anderes, als die absolute Zusammengehörigkeit beider, in welcher sich freilich gewichtige Unterschiede zeigen“* (l. c. S. 24). Auch E. Mach betrachtet die Aussenwelt als die Summe der Wahrnehmungsinhalte oder Empfindungen (s. d.). Avenarius verwirft die auf einer *„Introjection“* (s. d.) beruhende Unterscheidung von Aussen- und Innenwelt und bezeichnet erstere, die einfach *„vorgefunden“* wird, als das Gegenglied der *„Principalcoordination“* (s. d.), als *„Umgebung“*. — Das Meiste des auf den Begriff der Aussenwelt Bezüglichen ist unter dem Terminus Object zusammengefasst.

Ausser uns heisst erkenntnistheoretisch so viel wie unterschieden, unabhängig von uns. So sagt Chr. Wolf: *„Ausser sich stellt sich die Seele die Sachen, daran sie gedenket, vor, weil sie dieselben als von sich unterschieden erkennt“* (Vern. Ged. I, § 740). *„Si quid percipimus tanquam a nobis diversum, aut, si mavis, ubi nobis alicuius conscii sumus tanquam a nobis diversi, illud extra nos repraesentamus“* (Ont. § 544). Schopenhauer: *„Ausser uns sind die Dinge nur, sofern wir sie vorstellen“* (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 2). Ausser uns heisst *„nicht bloss extra, sondern praeter nos“* (Riehl, Krit. II, 2, 157).

Äusseres und Inneres bedingen sich wechselseitig. Das Äussere ist zunächst das, was ich sehen und tasten kann, das Innere dagegen das meiner

Wahrnehmung nicht unmittelbar Zugängliche. Im engeren philosophischen Sinne gehört zum Äusseren alles sinnlich Wahrnehmbare, zum Inneren der Inhalt des unmittelbaren Erlebens (Gefühle, Willensantriebe). „*Äusseres*“ (externum) wird nach Goclen. gebraucht *1)* „*pro eo, quod extra essentiam rei est*“, *2)* „*quod est in eodem subiecto vel loco*“ (Lex. phil. p. 291). Berkeley nennt die durch die Sinne percipirten Dinge äussere (external) „*mit Rücksicht auf ihren Ursprung, sofern sie nicht von innen her, durch den Geist selbst, erzeugt, sondern durch einen Geist, der von dem sie percipirenden verschieden ist, diesem eingeprägt werden*“ (Princ. XC). Nach Chr. Wolf setzen wir die Dinge „*ausser uns*“, „*indem wir erkennen, dass sie von uns unterschieden sind*“, „*aussereinander*“, „*indem wir erkennen, dass sie voneinander unterschieden sind*“ (Vern. Ged. I, § 45). Reinhold erklärt „*von aussen*“ durch „*etwas vom blossen Vorstellungsvermögen Verschiedenes*“, „*von innen*“ durch „*eigene Spontaneität*“ (Vers. e. neuen Theor. II, 365). „*Ausser mir*“ ist nach S. Maimon nur „*etwas, in dessen Vorstellung wir uns keiner Spontaneität bewusst sind*“ (Vers. üb. d. Transcendentalphil. S. 203). Hegel: „*Das Innere ist der Grund, wie er als die blosse Form der einen Seite der Erscheinung und des Verhältnisses ist, die leere Form der Reflexion in sich, welcher die Existenz gleichfalls als die Form der andern Seite des Verhältnisses mit der leeren Bestimmung der Reflexion-in-anderes als Äusseres gegenübersteht*“ (Encykl. § 138). — Das Äussere wird oft als das einem Gegenstande Unwesentliche dem Innern als dessen Wesen oder wahrer Eigentümlichkeit gegenübergestellt. Als Äusseres „*betrachte ich einen Gegenstand als Teil in einer Verbindung mit andern*“, als Inneres aber „*als das Ganze, in welchem die Bestimmungen vereinigt sind*“ (Fries, Syst. d. Log., S. 100).

Ausstrahlung, s. Emanation, Monade.

Autarkie (*αὐτάρκεια*): Selbstgenügsamkeit, nämlich der Tugend für den Weisen, nach der Ansicht der Cyniker (*αὐτάρκη δὲ τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν*, Diog. L. VI, 1, 11) und Stoiker. *Αὐτάρκη τ' εἶναι αὐτὴν πρὸς εὐδαιμονίαν, κατάφησι Ζήνων καὶ Χρύσιππος* (Diog. L. VII, 1, 65). Panaetius und Posidonius dagegen fordern als Bedingungen zur Glückseligkeit noch Gesundheit (*ὑγίεια*), Reichtum (*χορηγία*) und Macht (*ἰσχύς*, l. c. 65).

Automat (*αὐτόματον*, das sich selbst Bewegende, Geistige) nennen Spinoza (De em. int. S. 49) und Leibniz die Seele (s. d.). Automatische Erregungen sind solche (Muskelbewegungen u. s. w.), „*welche den Nervencentren nicht von aussen mitgeteilt sind, sondern in ihnen selbst entspringen*“ (Wundt, Grdz. d. ph. Ps. I³, 190). „*Alle Bewegungen, die einem bestimmten Sinneseindruck eindeutig zugeordnet werden, haben die Tendenz infolge der Einübung automatisch zu werden*“ (l. c. II³, 319).

Autonomie: Selbst-Gesetzgebung, bei Kant die eigene Gesetzgebung der praktischen Vernunft. Es fragt sich nämlich, „*ob reine Vernunft zur Bestimmung des Willens für sich allein zulange, oder ob sie nur als empirisch-bedingte ein Bestimmungsgrund derselben sein könne*“ (Krit. d. prakt. Vern., Einl.). So wie unsere Erkenntnis durch apriorische (s. d.) Bedingungen geleitet wird, so muss auch unser sittliches Handeln vom sittlichen Willen selbst abhängen, von dessen moralischem Gesetz. „*Also drückt das moralische Gesetz nichts anderes aus als die Autonomie der reinen praktischen Vernunft, d. i. der*

Freiheit" (l. c. I, § 8). Autonomie des Willens ist aber „*die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Wollens) ein Gesetz ist. Das Princip der Autonomie ist also: nicht anders zu wählen, als so, dass die Maximen seiner Wahl in demselben Wollen zugleich als allgemeines Gesetz mit begriffen seien*" (Grundl. z. Met. d. Sitt. S. 67). Den Gegensatz zur Autonomie bildet die Heteronomie des Willens, welche entsteht, „*wenn der Wille irgend worin anders, als in der Tauglichkeit seiner Maximen zu seiner eigenen allgemeinen Gesetzgebung, mithin, wenn er, indem er über sich selbst hinausgeht, in der Beschaffenheit irgend eines seiner Objecte das Gesetz sucht, das ihn bestimmen soll*" (l. c. S. 67—68).

Autopsie: Selbstbeobachtung, eigenes Betrachten der Dinge.

Autosuggestion, s. Suggestion.

Averroïsmus heisst die im 15. Jahrhundert in Padua aufkommende Richtung der Peripatetiker (s. d.), welche im Anschluss an Averroës den „*thätigen Intellect*" (s. d.) mit dem göttlichen Geiste identificirt und die Sterblichkeit der Seele behauptet (Alexander Achillini, Augustinus Niphus, Jakob Zabarella, Andreas Caesalpinus u. a.). Marsilius Ficinus sagt (nach Ueberweg, Grundr. III, 15): „*Totus fere terrarum orbis a Peripateticis occupatus in duas plurimum sectas divisus est, Alexandrinam et Averroicam. Illi quidem intellectum nostrum esse mortalem existimant, hi vero unicum esse contendunt, utrique religionem omnem funditus aeque tollunt, praesertim quia divinam circa homines providentiam negare videntur et utrobique a suo etiam Aristotele defecisse*" (vgl. Stöckl III, 203).

Aversion (Abneigung) ist nach Spinoza „*tristitia concomitante idea alicuius rei, quae per accidens causa est tristitiae*" (Eth. III, def. aff. IX).

Ävum „*est mensura eorum, quae facta sunt, sed finem non habent*" (Albertus Magnus, Sum. th. I, qu. 23). Vgl. Ewigkeit, Äon.

Axiom (*ἀξίωμα*, dignitas), eig. das Wertgehaltene, heisst bei Aristoteles jeder einem Beweise zu Grunde liegende, eines solchen nicht bedürftige Satz (Met. IV, 3, 1005a, 20; Phys. VIII, 8, 252a, 24). Axiom bedeutet auch einen praktischen Grundsatz (Eth. N. IV, 7, 1123b, 21 u. ö.). Die Stoiker definiren *ἀξίωμα* (Urteil, s. d.) als „*ὅ ἐστιν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος ἢ πρᾶγμα αὐτοτελὲς ἀποφαντὸν ὅσον ἐφ' ἑαυτῷ*" (Diog. L. VII, 1, 48). Nach Boëthius ist Axiom (dignitas) eine „*propositio per se nota, quam quisque probat auditam*" (Liber de Hebdomatibus; Albertus Magn., Sum. th. I, qu. 17). Thomas von Aquino nennt die Axiome „*Samen des Wissens*" („*praeexistunt in nobis quaedam semina scientiarum*", Quaest. disp. de ver. 11, 1). Die Axiome gelten den Scholastikern als „*ewige Wahrheiten*" (s. d.). So auch noch bei Descartes. „*Cum autem agnoscimus fieri non posse, ut ex nihilo aliquid fiat, tunc propositio haec, ex nihilo nihil fit, non tamquam res aliqua existens, neque etiam ut rei modus consideratur: sed ut veritas aeterna, quae in mente nostra sedem habet, vocaturque communis notio, sive axioma. Cuius generis sunt, impossibile est idem simul esse et non esse: quod factum est, infectum esse nequit; is qui cogitat, non potest non existere dum cogitat*" (Princ. phil. I, 49, p. 13). Bacon versteht unter den Axiomen allgemeine Grundsätze; er tadelt das Streben zu solchen möglichst schnell zu gelangen. „*Duae viae sunt, atque esse possunt,*

ad inquirendam et inveniendam veritatem. Altera a sensu et particularibus advolat ad axiomata maxime generalia, atque ex iis principiis eorumque immota veritate, iudicat et invenit axiomata media: atque haec via in usu est. Altera a sensu et particularibus excitat axiomata, ascendendo continenter et gradatim, ut ultimo loco perveniatur ad maxime generalia; quae via vera est, sed intentata" (N. Org. I, 19). SPINOZA lässt in seiner „*Ethik*" auf die definitiones jedes Teils eine Anzahl axiomata folgen. LOCKE bestreitet, es gebe ursprüngliche, angeborene Axiome (Ess. I, C. 2, § 8; C. 4, § 1, § 19). Es gehören zu den Axiomen alle aus unmittelbarer Erfahrung entspringenden Sätze, z. B. der Satz der Identität und des Widerspruchs; sie beruhen auf der unterscheidend-vergleichenden Thätigkeit der Seele, ihre Klarheit auf „*ihrem realen Gebrauche und der Festigkeit, die sie in der Seele erlangt haben*" (l. c. IV, C. 7, § 1 ff.). Ahnlich lehrt HUME. „*Sätze dieser Klasse können durch die reine Thätigkeit des Denkens entdeckt werden, ohne von irgend einem Dasein in der Welt abhängig zu sein*" (Inqu. IV, 1). LEIBNIZ betrachtet die mathematischen, logischen, moralischen und religiösen Axiome als angeboren (s. d.). „*In diesem Sinne muss man sagen, dass die ganze Arithmetik und die ganze Geometrie angeboren und auf eine potentielle Weise in uns sind, dergestalt, dass man sie, wenn man aufmerksam das im Geiste schon Vorhandene betrachtet und ordnet, darin auffinden kann, ohne sich irgend einer durch die Erfahrung oder Überlieferung von einem andern erlernten Wahrheit zu bedienen*" (N. Ess. I, ch. 1, § 5). CHR. WOLF definirt Axiom als „*propositio theoretica indemonstrabilis*" (Log. § 267). Nach der Ansicht der schottischen Schule (s. d.) giebt es eine Anzahl „*selbstgewisser*" (self-evident) Grundsätze (s. d.), Regeln des sensus communis, deren Gegensätze absurd sind (REID, Inqu. C. 2, sct. 6). KANT leitet die Axiome der Mathematik und Naturwissenschaft aus der Gesetzmässigkeit des Erkennens ab. „*Dass überhaupt irgendwo Grundsätze stattfinden, das ist lediglich dem reinen Verstande zuzuschreiben*" (Krit. d. rein. Vern. S. 156). Die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Axiome gründet sich auf die Apriorität (s. d.) der Raum- und Zeitanschauung (l. c. S. 52). Denn „*die geometrischen Sätze sind insgesamt apodiktisch, d. i. mit dem Bewusstsein ihrer Notwendigkeit verbunden, z. B. der Raum hat nur drei Abmessungen; dergleichen Sätze aber können nicht empirische oder Erfahrungsurteile sein, noch aus ihnen geschlossen werden*" (l. c. S. 54). Auf der Zeit-Anschauung beruhen die arithmetischen Axiome. „*Diese Grundsätze können aus der Erfahrung nicht gezogen werden, denn diese würde weder strenge Allgemeinheit, noch apodiktische Gewissheit geben. Wir würden nur sagen können: so lehrt es die gemeine Wahrnehmung, nicht aber: so muss es sich verhalten. Diese Grundsätze gelten als Regeln, unter denen überhaupt Erfahrungen möglich sind, und belehren uns vor denselben und nicht durch dieselben*" (l. c. S. 58; Prol. § 10 ff.). Axiome der Anschauung nennt KANT die Grundsätze, „*worauf sich dieser (der Mathematik) ihre Möglichkeit und objective Gültigkeit a priori gründet*". Sie werden zusammengefasst in dem Satze: „*Alle Erscheinungen sind ihrer Anschauung nach extensive Grössen*" (Krit. d. r. V. S. 159). — Nach BECK beruht die Notwendigkeit der mathematischen Axiome auf den Eigenschaften von Raum und Zeit, sich in der Construction, d. h. durch die Zurückführung der Sätze auf die ursprünglichen Verknüpfungen der Anschauungen, darstellen zu lassen (Erl. Anz. III, S. 188). Nach S. MAIMON sind die Axiome der Mathematik nicht a priori, da sie der Erkenntnis des Gegenstandes nicht vorhergehen (Vers.

üb. d. Tr. S. 169); ihre Notwendigkeit ist keine absolute, objective, sondern eine bloss subjective (l. c. S. 173). Jacobi erklärt diese Notwendigkeit aus dem Vorkommen der Anschauungsformen in jeder Erfahrung (WW. II, S. 213—214), Bardili aus dem Vorhandensein des Denkens in ihnen (Gr. d. erst. Log. S. 82 ff.). Fichte, Schelling und Hegel erblicken, jeder in seiner Weise, in den Axiomen ursprüngliche Erzeugnisse des anschauend-denkenden Bewusstseins. Die Notwendigkeit der Axiome beruht nach Fries auf der dauernden Thätigkeit der Vernunft (Neue Krit. II, S. 43). Sie werden demonstrirt dadurch, *„dass wir die Anschauung nachweisen, die in ihnen nur wieder ausgesprochen wird“* (Syst. d. Log. S. 411). Schopenhauers Ansicht betreffs der Axiome ist diejenige Kants; er betont, dass die Wahrheit der Axiome der Mathematik nur mittelst der Anschauung einleuchte (Vierf. Wurz. C. 6, § 39). Nach Trendelenburg sind die Axiome der Mathematik und Physik Producte der Denkbewegung und dem Geiste als seine eigene That verständlich (Log. Unt. I², S. 292). Den Axiomen kommt nach Lotze Evidenz, Anschaulichkeit zu, die sie jedes Beweises enthebt (Log. S. 580). Helmholtz spricht den Axiomen Apriorität ab; sie sind Producte *„unbewusster, aus der Summe von Erfahrungen als Obersätzen entspringender Schlüsse“* (Thats. d. Wahrn. S. 28). Notwendigkeit und Allgemeinheit sind nach O. Liebmann Merkmale der Axiome (Z. Anal. d. Wirkl. S. 236). Ueberweg betont den empirischen Ursprung der mathematischen Axiome (Syst. d. Log. ⁴, S. 89 ff.). E. v. Hartmann versteht unter der Apriorität der Axiome der Mathematik die Thatsache, dass in ihnen schon allgemeine logische Formen enthalten sind (Krit. Grundl. S. 168). Ihre Notwendigkeit beruht darauf, dass sie nur für die formalen Verhältnisse eines an sich gleichgültigen Materials gelten, das sich jeder stets in derselben Weise reproduciren kann (l. c. S. 167). Nach E. Laas ist die Uniformität der Anschauungsformen, die sich in den Axiomen bekundet, nichts als dies, dass wir keinen Grund haben, *„von den Formen der Anschauung jemals andere Gesetze zu erwarten, als diejenigen, die wir beständig an ihnen constatiren“* (Id. u. pos. Erk. S. 447). J. St. Mill betrachtet die Axiome als experimentelle Wahrheiten, Generalisationen aus der Beobachtung, die durch Induction (s. d.) gewonnen werden unter der Voraussetzung der Gleichmässigkeit des Naturgeschehens (Log. I, 277 ff.). Die Notwendigkeit der Axiome erklärt dagegen A. Riehl daraus, dass sich an der Anschauungsform die synthetische Gesetzmässigkeit des Bewusstseins und seiner Identität (s. d.) am unmittelbarsten bethätigt (D. ph. Krit. II, 1, S. 100). Dasselbe lehrt Wundt (Log. I, 387). Den mathematischen Axiomen kommt subjective und objective Gewissheit zu (l. c. S. 388). Die Axiome der Zeit stammen aus der innern Erfahrung (l. c. S. 429). Die Axiome beruhen auf ursprünglichen Inductionen (Log. II, 100). Chr. Sigwart bestimmt die Axiome als *„Sätze, deren Wahrheit und Gewissheit unmittelbar einleuchtend, deren Gegenteil zu denken darum unmöglich ist“* (Log. I², 412). Schuppe sieht in der Anschaulichkeit der mathematischen Axiome den Grund ihrer Evidenz (Log. S. 89). Nach v. Schubert-Soldern beruht die Evidenz der Axiome auf der *„Undenkbarkeit des Gegenteils“* (Gr. e. Erk. S. 310).

Axiome, empiriokritische, sind nach R. Avenarius folgende zwei Sätze, die er seinem Systeme vorauschickt: 1) *„Jedes menschliche Individuum nimmt ursprünglich sich gegenüber eine Umgebung mit mannigfachen Bestandteilen,*

andere menschliche Individuen mit mannigfachen Aussagen und das Ausgesagte in irgend welcher Abhängigkeit von der Umgebung an. Alle Erkenntnisinhalte der philosophischen Weltanschauungen — kritischer oder nichtkritischer — sind Abänderungen jener ursprünglichen Annahme" (Axiom der Erkenntnisinhalte). — 2) „*Das wissenschaftliche Erkennen hat keine wesentlich anderen Formen oder Mittel als das nicht wissenschaftliche, alle speciellen wissenschaftlichen Erkenntnis-Formen oder -Mittel sind Ausbildungen vorwissenschaftlicher*" (Axiom der Erkenntnisformen) (Krit. d. rein. Erf. I, Vorr. VII).

Axiome, logische, s. Denkgesetze.

Axiome, mathematische. Ihre Bedeutung liegt nach Wundt darin, „*dass Zeit und Raum einerseits ihrem Begriff nach unabhängig von jeder speciellen Erfahrung bestimmt werden können, anderseits aber als constante Bestandteile in jede einzelne Erfahrung eingehen. Jene Axiome gelten daher a priori, sie besitzen aber zugleich die Bedeutung allgemeinster Erfahrungsgesetze, insofern es keine Erfahrung giebt, die ihnen widerstreiten könnte*" (Log. I, 517). Die mathematischen Axiome sind „*Anwendungen des Satzes vom Grunde auf mathematische Fundamentalbegriffe*" (l. c. S. 519). Vgl. Axiom.

Axiome, mechanische, Newtons (Nat. phil. princ. math.) sind: das Gesetz der Trägheit (vis inertiae), das Gesetz der Proportion der Bewegung zur Kraft und das Gesetz der Gleichheit von Wirkung und Gegenwirkung. Wundt stellt sechs physikalische Axiome auf, deren erstes lautet: „*alle Kräfte in der Natur sind bewegende Kräfte und wirken zwischen räumlich getrennten Teilen der Materie*"; das zweite: „*alle Kräfte in der Natur sind Centralkräfte*"; das dritte: „*die Summe aller potentiellen und actuellen Kräftewirkungen bleibt constant*" (Log. I, 557 ff.).

Aziluth (von azel, absondern) heisst nach der Kabbâla die obere, urbildliche Welt, in welcher Gott alle Dinge vor ihrer zeitlichen Entstehung vor sich hat (Franck, La cab., p. 197).

B.

Bamalip ist der erste Modus der vierten Schlussfigur (s. d.): Ober- und Untersatz allgemein bejahend (a), Folgerung besonders verneinend (i).

Barbara ist der erste Modus der vierten Schlussfigur (s. d.): Ober- und Untersatz allgemein bejahend (a), Folgerung gleichfalls.

Baroco ist der vierte Modus der zweiten Schlussfigur (s. d.): Obersatz allgemein bejahend (a), Untersatz und Folgerung besonders verneinend (o).

Bedingen ist nach Schelling „*die Handlung, wodurch etwas zum Ding wird*", bedingt „*das, was zum Ding gemacht ist, woraus zugleich erhellt, dass nichts durch sich selbst als Ding gesetzt sein kann*" (Vom Ich S. 11).

Bedingung (conditio) ist dasjenige, ohne welches etwas anderes nicht geschehen kann, sei das Geschehen nun ein geistiges (Denkact) oder körperliches (logische und reale Beding.). „*Conditio est qualitas ea, qua aliquid condi, id est, fieri aptum est*" (Goclen., Lex. phil., p. 435). Raum und Zeit

sind nach KANT u. a. Bedingungen aller Erfahrung (*„subiectiva conditio“*, De mund. sens. sct. III, § 14). Bedingung ist nach HEGEL *„das Unmittelbare, auf das der Grund sich als auf seine wesentliche Voraussetzung bezieht“* (Log. II, 107). J. ST. MILL nennt Bedingung eines Phänomens *„das Ganze der Umstände“*, unter denen es statthat (Log. I, 388). Nach CHR. SIGWART ist sie *„etwas, was die Wirksamkeit des hervorbringenden Grundes möglich macht“* (Log. II², S. 157). Die Summe der Bedingungen ist die Ursache (s. d.); so auch SCHUPPE (Log. S. 73). Dagegen WUNDT (s. Causalität). Die Dinge sind die constanten Bedingungen, unter welchen das Wirken stattfindet. *„Wenn ich einen Stein zur Erde fallen lasse, so kann ich demgemäss die Erde oder die Schwerkraft derselben nicht die Ursache des Falles nennen. Die Erde ist stets vorhanden gewesen, und doch ist der Stein nicht gefallen. Sie ist nur eine permanente Bedingung, unter der Körper überhaupt fallen können“* (Log. I, 542).

Bedürfnis (*ἐπιτήδευμα*, ARISTOT., Eth. N. X, 10, 180a, 16) ist das Verlangen eines als mangelnd bewussten Zustandes und dessen, was ihn hervorzurufen vermag, wie auch dieses selbst (Bedürfnis im activen und passiven Sinne). EPIKUR unterscheidet drei Arten von Bedürfnissen: natürliche (*φύσει*), welche unabweisbar sind, conventionale (*νόμῳ*) und natürlich-berechtigte, aber nicht unerlässliche. Nach KANT ist Bedürfnis das Verhältnis eines lebenden Menschen zu dem nötigen Gebrauche gewisser Mittel in Ansehung eines Zweckes. BOUTERWEK bestimmt das *„ursprüngliche Bedürfnis“* als *„die praktische Anerkennung des Subjects von den Objecten“* (Apod. II, S. 87). HERMANN definirt (nach O. KRAUS, Das Bedürfn., S. 8): *„Das Gefühl eines Mangels, mit dem Streben ihn zu beseitigen, heisst ein Bedürfnis.“* Ein Bedürfnis hat man, nach MEINONG, *„nach demjenigen, was mir abgeht, wenn es nicht vorhanden ist“* (Werttheor. S. 7). Nach A. DÖRING (Güterlehre, 1888) ist Bedürfnis *(„Erfordernis“)* die Erfüllung der Erhaltungsbedingungen des Organismus, subjectiv das Bewusstsein dessen. Er unterscheidet körperliche und seelische Bedürfnisse, welche in materiale und formale (Functionsbedürfnisse) zerfallen. — Das Bedürfnis nach Mitteilung ist ein wichtiger Factor der Entstehung der Sprache (s. d.).

Bedürfnislosigkeit ist nach SOKRATES göttlich, wenig zu bedürfen gottähnlich (Xenoph., Memor. I, 6, 10). Diese Anschauung machen sich die Cyniker (s. d.), besonders DIOGENES, zum Princip, wie denn ANTISTHENES die Bedürfnislosigkeit eine Tugend nennt (Xenoph., Symp. 4, 34ff.). In milderer Form legen auch die Stoiker auf Bedürfnislosigkeit Wert. Vgl. Adiaphora.

Begehren ist das Streben nach einem lustbetonten Vorstellungsinhalt. PLATO bezeichnet einen besonderen Seelenteil als *ἐπιθυμητικόν*. Nach ARISTOT. ist das Begehren ein Streben nach Lust (*τοῦ γὰρ ἡδέος ὄρεξις αὕτη*, De an. II, 3, 414b, 66). Im Unterschiede vom Wollen geht es *ἐν τῷ ἀλόγῳ* vor sich (l. c. III, 9, 432b, 6). Die Seele wird durch das Begehrte (*ὀρεκτόν, πρακτὸν ἀγαθόν*) gleichsam bewegt (l. c. III, 11, 433a, 27). Die Stoiker nennen das Begehren eine *ὄρεξιν ἀπειθῆ λόγῳ* (STOB., Ecl. II, 6, 172). Die Scholastiker stellen die *„vis appetitiva“* dem Erkenntnisvermögen gegenüber. THOMAS bezeichnet das Beg. als *„appetitus sensitivus“*, welcher in sich hat die *„concupiscibilitas“* und *„irascibilitas“* (De pot. an. C. 5; Sum. th. I, qu. 81, 2). SUAREZ bestimmt das Beg. als *„appetitus elicitus“* (De anim. V, 1, 2); HOBBES

als *„primus conatus“*, der auf Angenehmes sich richtet (De corp. C. 35, 13). Spinoza bestimmt das Begehren als *„appetitus cum eiusdem conscientia“* (Eth. III, prop. IX, schol.), Leibniz als *„tendance d'une perception à l'autre“* (Erdm. p. 714a), Condillac als die auf ein Bedürfnis gerichtete Seelenthätigkeit (Trait. d. sens. I, 3, 1). Bei Chr. Wolf tritt das *„Begehrungsvermögen“* neben das Erkenntnisvermögen *(„appetitus in genere est inclinatio animae ad obiectum pro ratione boni in eodem percepti“)* (Ps. emp. § 579), welche Einteilung auch Kant aufnimmt (Krit. d. prakt. Vern. S. 67 u. ö.). Platner definirt Begehren als *„innere Veränderung der Seele, welche auf vorherrschende Vorstellungen eines vollkommenen Zustandes, also einer freien oder gehinderten Wirksamkeit ihres Grundvermögens in ihr erfolgt“* (N. Anthr. § 1124). Das Begehrungsvermögen ist nach Chr. E. Schmid *„ein Vermögen, welches Vorstellungen realisiret, d. h. macht oder zu machen strebt, dass dasjenige wirklich werde, was in der Vorstellung enthalten ist“* (Emp. Ps. S. 335). Das Begehren selbst ist *„die Art der Thätigkeit, welche den Stoff so oder anders bestimmt, oder sich auf denselben bezieht“* (l. c. S. 337). Nach Brown ist das Begehren eine *„prospective emotion“* (Lectur. III, p. 314). J. G. Fichte bestimmt das Begehren als *„ein durch seinen Gegenstand bestimmtes Sehnen“* (Syst. d Sittenl. S. 160). *„Das Mannigfaltige des Begehrens überhaupt in einem Begriffe vereinigt und als ein im Ich begründetes Vermögen betrachtet, heisst Begehrungsvermögen“* (l. c. S. 160). Nach Beneke ist das Begehren *„abgeleiteter Natur, tritt erst als Reproductionsform in die Ausbildung der Seele ein“* (Pragm. Ps. I, 50f; Lehrb. § 167). George sieht im Begehren ein *„Wahrmachen“* des Erkannten (Lehrb. S. 548). Nach Herbart ist das Begehren *„das Hervortreten einer Vorstellung, die sich gegen Hindernisse aufarbeitet“* (Psych. a. Wiss. II, § 104). Waitz definirt Begehrung als *„dasjenige Gefühl, welches entsteht, wenn wir etwas als angenehm Vorgestelltes zugleich als nicht sinnlich gegenwärtig vorzustellen uns genötigt finden“* (Lehrb. d. Psych. S. 420). Volkmann bestimmt die *„Begehrung“* als *„das Bewusstwerden des Anstrebens des Vorstellens und Geltendmachung seiner Vorstellung“* (Lehrb. II, 405). Ähnlich Drobisch (Emp. Ps. § 143). Das Begehren ist nach Strümpell *„jene Seelenthätigkeit, worin eine Vorstellung trotz der auf sie ausgeübten Hemmungen im Bewusstsein, im Gemüte aufstrebt und sich gegenwärtig erhält“* (Gr. d. Ps. S. 94). Nach H. Spencer sind Begehrungen *„ideelle Gefühle, welche auftreten, wenn die reellen Gefühle, denen sie entsprechen, längere Zeit nicht erfahren worden sind“* (Psych. I, § 51). Lipps bezeichnet das Begehren als das *„qualitative Empfindungsstreben“* (Gr. d. Seelenl. S. 600). Nach Wundt ist das Begehren die eine Richtung des Triebes, dessen andere das Widerstreben ist. *„Begehren und Widerstreben bilden die Grundlage aller Willenshandlungen“* (Grdz. d. phys. Ps. II³, 411). Höffding definirt Begehren als *„einen von deutlichen Vorstellungen beherrschten Trieb“* (Psych. S. 325), Jodl als einen *„seines Zieles bewussten“* Trieb (Lehrb. d. Ps. S. 426). Vgl. Streben.

Begharden, s. Mystik.

Begierde (*ἐπιθυμία*, cupiditas, libido) ist das Streben nach Erlangung und Festhaltung eines lustbetonten Zustandes; der Gegensatz ist Abscheu (aversio), als Streben eine Unlust zu entfernen und fernzuhalten. Nach Cicero ist libido die *„opinio venturi boni“* (Tusc. disp. IV, 9). Die Scholastiker bestimmen *„cupiditas“* als *„passio, quae tendit in bonum“*, *„aversio“* als *„fuga*

mali". Albertus Magnus bestimmt: „*Cupiditas dicitur tribus modis: 1) Pronitas ad peccandum. 2) Concupiscentia ad delectabilia carnis. 3) Amor illicitus cuiuscumque rei temporalis*" (Sum. th. II, qu. 133, 1). Descartes' Definition der Begierde lautet: „*Passio cupiditatis est agitatio animae producta a spiritibus, per quam disponitur ad volendum in futurum res, quas sibi repraesentat convenientes*" (Pass. an. II, 86). Arten der Begierde giebt es so viele als Gegenstände (obiecta) derselben (l. c. 88). Spinoza: „*Cupiditas est ipsa hominis essentia, quatenus ex data quacumque eius affectione determinata concipitur ad aliquid agendum*" (Eth. III, aff. def. I). Die sinnliche Begierde entsteht nach Chr. Wolf „*aus der undeutlichen Vorstellung des Guten*"; sie ist die „*Neigung der Seele gegen die Sache, davon wir einen undeutlichen Begriff des Guten haben*" (Vern. Gedank. I, § 434). „*Cupiditas est praegustus voluptatis, vel gaudii ex bono absente, quod nobis praesens esse mallemus*" (Psych. emp. § 805). Kant bestimmt die Begierde als „*die Selbstbestimmung der Kraft eines Subjects durch die Vorstellung von etwas Künftigem, als einer Wirkung derselben*" (Anthrop. § 71). Nach Chr. E. Schmid kommt in jeder Begierde „*etwas Angeborenes, d. h. im Begehrungsvermögen selbst Gegründetes, und etwas durch Einwirkung Hervorgebrachtes vor*" (Emp. Ps. S. 339). Nach Herbart ist die Begierde „*eine Vorstellung, die wider eine Hemmung aufstrebt*" (Psych. a. Wiss. II, § 150), nach Hegel „*das Selbstbewusstsein in seiner Unmittelbarkeit*", „*der Widerspruch seiner Abstraction, welche objectiv sein soll, oder seiner Unmittelbarkeit, welche die Gestalt eines äusseren Objects hat und subjectiv sein soll*" (Encykl. § 426).

Begreifen (comprehendere) heisst den Begriff einer Sache gegenwärtig haben, dann so viel wie verstehen (s. d.). Die Stoiker fassen Begreifen im Sinne des Ergreifens der Vorstellung durch das Bewusstsein, als *κατάληψις* (s. d.). „*Cum acceptum iam et adprobatum esset, comprehensionem appellabat (Zeno), similem iis rebus, quae manu prenderentur*" (Acad. I, 41). Albertus Magnus versteht unter „*comprehensio*" den „*contactus intellectus super terminos rei* (Sum. th. I, qu. 13, 1). Nach Lambert heisst eine Sache begreifen „*sich selbige vorstellen können, und zwar so, dass man die Sache für das ansieht, was sie ist*" (Nov. Org. I, § 1). Nach Kant ist Begreifen (comprehendere) „*in dem Grade durch die Vernunft oder a priori erkennen, als zu unsrer Absicht hinreichend ist*" (Log. S. 97). Nach Kiesewetter heisst Begreifen „*etwas aus Principien hinreichend einsehen*" (Gr. d. Log. ad § 195, S. 246). Fries nennt Begreifen „*die Vollständigkeit der Einsicht*" (Syst. d. Log. S. 362). Das Begreifen eines Gegenstandes besteht nach Hegel „*in nichts anderem, als dass das Ich sich denselben zu eigen macht, ihn durchdringt und ihn in seine eigene Form, d. h. in die Allgemeinheit, welche unmittelbare Bestimmtheit ist . . . ., bringt*" (Log. III, 16). Nach E. Erdmann ist Begreifen so viel wie „*als notwendig erkennen*" (Gr. d. Psych. § 2). Nach H. Spencer ist Begreifen „*Gleichsetzung eines Falles mit den andern*" (First Princ. p. 70); nach Riehl „*die Identität zweier oder mehrerer Vorstellungen erkennen*" (Phil. Krit. I, 380). Der Zweck des Begreifens ist nach Wundt erreicht, „*wenn alle bekannten Thatsachen in eine verständliche Verbindung gebracht sind*" (Syst. d. Ph. 182). Riehl erklärt Begreifen auch als „*aus Gründen erkennen*" (Ph. Krit. II, 2, S. 237). Das Begr. wird nach Avenarius erzielt „*durch Subsumtion einer Einzelvorstellung unter inhaltlich bekannte Begriffe*", was eine „*Kraftersparnis*" des Denkens bedeutet (Ph. a. Denk. S. 43).

Begrenzte, das (*πεπερασμένον*), gilt den Pythagoreern und den meisten antiken Philosophen als das Vollkommenere dem Unbegrenzten (s. d.) gegenüber.

Begriff (*λόγος, ἔννοια, „conceptus, terminus, notio“*) ist die Verknüpfung bestimmter Teile eines Vorstellungsinhaltes zu einem einheitlichen Ganzen. Neben der Frage nach der Entstehung des Begriffes geht die nach seiner Bedeutung für die Erkenntnis einher.

Bereits in der vorsokratischen Philosophie kommt die Überzeugung auf, dass die Wahrheit nur durch das Denken, das begriffliche Erkennen (s. d.) erreicht werden könne (Heraklit, Eleaten, Demokrit). Aber erst Sokrates macht es sich zum klar bewussten Verfahren, das Was der Dinge (*τί ἕκαστον εἴη*) dadurch zu bestimmen, dass er auf dem Wege der Induction (s. d.), in der Unterredung mit anderen jedes Vorgestellte zum Begriffe, d. h. zur Erkenntnis des Allgemeinen, erhebt. Den Inhalt des Begriffes bildet das Bleibende, Seiende, das Wesen einer Gruppe von Dingen: *λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστι δηλῶν*, sagt Antisthenes (Diog. L. VI, 3), der Sokratiker. Plato wertet den Begriff so sehr, dass er nur seinen und nicht der Wahrnehmung Inhalt für das wahrhaft Seiende (die Idee, s. d.) hält. Nur das begrifflich Fassbare ist Gegenstand des Wissens (*ὧν μὲν μή ἐστι λόγος, οὐκ ἐπιστητὰ εἶναι*, Theaet. 201 D). Das Einfache, Ursprüngliche fügt sich nicht dem Begriffe (*ἀδύνατον ὁτιοῦν τῶν πρώτων ῥηθῆναι λόγῳ*, l. c. 202 B). Dass der Begriff (*λόγος*) auf das Wesen gehe, betont auch Aristoteles (*ὁ λόγος τὴν οὐσίαν ὁρίζει*, De part. an. IV, 5). Der *λόγος* hat zum Inhalte das *τὸ τί ἦν εἶναι* (das was war — sein), das Wesen, (*„Gewesene“*) des Dinges (De an. II, 1, 412b, 16), seine innere Form (*εἶδος*, l. c. 414a, 9; I, 1, 403b, 2). Den meisten Tieren kommt wohl Vorstellung (*φαντασία*), aber nicht Begriff zu (l. c. III, 3, 428a, 24). *„Materieller Begriff“* (*λόγος ὑλινος*) ist der in dem Einzeldinge enthaltene, vom Verstande herausgehobene Begriff (l. c. I, 1, 403a, 25). Die Begriffe sind dem Wandel nicht unterworfen, sie entstehen nicht, vergehen nicht, sondern sie sind oder sind nicht. *Τοῦ δὲ λόγου οὐκ ἔστιν οὕτως ὥστε φθείρεσθαι· οὐδὲ γὰρ γένεσις* (*οὐ γὰρ γίγνεται τὸ οἰκίᾳ εἶναι ἀλλὰ τὸ τῇδε τῇ οἰκίᾳ*), *ἀλλ' ἄνευ γενέσεως καὶ φθορᾶς εἰσὶ καὶ οὐκ εἰσίν* (Met. VII, 15, 1039b, 24 squ.). Das Werden in der Natur gleicht völlig der Selbstentfaltung der Begriffe im Denken. *Ὥστε ὥσπερ ἐν τοῖς συλλογισμοῖς πάντων ἀρχὴ ἡ οὐσία· ἐκ γὰρ τοῦ τί ἐστιν οἱ συλλογισμοί εἰσιν· ἐνταῦθα δὲ καὶ γενέσεις· ὁμοίως δὲ καὶ τὰ φύσει συνιστάμενα τούτοις ἔχει* (Met. VII, 9, 1034, 30 squ.). Es werden allgemeine und besondere (*κοινός, ἴδιος*) Begriffe unterschieden (De an. II, 1, 412a, 5; 3, 414b, 23). Psychologisch geht der Begriff (*νόημα*) aus der Verarbeitung der Erfahrung (*ἐμπειρία*) durch den Verstand hervor (De mem. 1; Anal. post. II, 9, 1). Den Versuch einer Psychologie des Begriffs machen die Stoiker. Die Begriffe (*ἔννοιαι, προλήψεις*) entstehen aus der Wahrnehmung und Erfahrung (*ἐμπειρία*), und zwar entweder von selbst (*φυσικῶς, ἀνεπιτεχνήτως*) oder durch besondere Erkenntnismotive (*δι' ἡμετέρας διδασκαλίας καὶ ἐπιμελείας*, Plac. IV, 11; Dox. 400) (*„aut usu — aut coniunctione aut similitudine aut collatione“*, Cicero, De fin. III, 33). *„Unter ἔννοια verstehen die Stoiker einen allgemeinen empirischen Begriff, der auf dem Wege dialektischen Verfahrens gewonnen wird“* (Stein, Psych. d. Stoa II, 228). Die allgemeinen Begriffe (*κοιναὶ ἔννοιαι*, notitiae communes bei Cicero) werden von allen auf gleiche Weise ursprünglich erworben; vermöge gewisser Dispositionen werden die *προλήψεις* notwendig

erzeugt (Stein, Psych. d. Stoa II, 238); die allgemeinsten Begriffe (*τὰ γενικώτατα*) sind die Kategorien (s. d.). Durch Begriffe werden die Dinge erst wahrhaft erkannt (Cicero, Acad. II, 7). Nach Epikur geht jeder Begriff aus der Wahrnehmung hervor (*πᾶς λόγος ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων ἤρτηται*, Diog. L. X, 32; *αἱ ἐπίνοιαι πᾶσαι ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων γεγόνασι κατά τε περίπτωσιν καὶ ἀναλογίαν καὶ ὁμοιότητα καὶ σύνθεσιν*, l. c. 32). *Τὴν δὲ πρόληψιν λέγουσιν οἱονεῖ κατάληψιν ἢ δόξαν ὀρθὴν ἢ ἔννοιαν ἢ καθολικὴν νόησιν ἐναποκειμένην, τουτέστι μνήμην τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος — ἅμα γὰρ τῷ ῥηθῆναι ἄνθρωπος εὐθὺς κατὰ πρόληψιν καὶ ὁ τύπος αὐτοῦ νοεῖται προηγουμένων τῶν αἰσθήσεων* (l. c. 33) (*ἐννόημα δέ ἐστι φάντασμα διανοίας, οὔτε τι ὂν οὔτε ποιόν, ὡσανεὶ δέ τι ὂν καὶ ὡσανεὶ ποιόν, οἷον γένεται ἀνατύπωμα ἵππου καὶ μὴ παρόντος*, l. c. VII, 1, 61). Plotin führt die Aristotelische Gleichsetzung des Begriffs mit der „*Form*“ eines Dinges weiter, indem er sie mit der Platonischen „*Idee*“ verschmilzt und so dazu gelangt, die Begriffe als die geistigen Kräfte der Dinge selbst zu bestimmen, als die schöpferischen Wesenheiten, deren Erscheinungen die Sinnendinge bilden und die unser Denken ins Bewusstsein erhebt (Enn. II, 6). Die „*materiellen Begriffe*“ (*λόγοι ὑλινοι*) sind durch das Stoffliche, dem sie anhaften, verdorben und verunreinigt (Enn. I, 8, 8). Auch Boëthius hegt die Ansicht, dass die Dinge gewisse Begriffe verkörpern (De cons. V).

Die Scholastiker gehen so weit als möglich in der Schätzung des begrifflichen Wissens, in der Aufstellung möglichst vieler, scharf begrenzter Begriffe, ohne zur Theorie derselben viel beizutragen. Im allgemeinen wird bemerkt, dass die Begriffe durch Abstraction (s. d.) von dem Individuellen entstehen. Mit den Begriffen, insbesondere den Allgemeinbegriffen (*„notiones communes“*) hat es die Dialektik (s. d.) zu thun (J. Scotus, de div. nat. I, 27, p. 475). Der Begriff geht auf das Wesen des Dinges, er ist die „*similitudo rei intellectae quantum ad eius essentiam*“ (Thomas, Sum. phil. IV, qu. 11, 6). Während die einen die allgemeinen Begriffe (Universalien, s. d.) für real (in den Dingen bestehend) halten, behaupten andere ihre blosse Existenz im Bewusstsein des Denkenden. So bestimmt W. v. Occam den Begriff (conceptus) als „*aliqua qualitas existens subiective in mente, quae ex natura sua est signum rei extra*“, „als actus intelligendi, welcher als Zeichen für eine Klasse von Dingen dient“ (supponit) (Log. I, 1, 12). Nach Petrus Aureolus ist concipere ein „*formare illud per similitudinem realem existentem in intellectu, formare inquam in esse apparenti intellectui ipsi*“ und conceptio der „*actus intellectus, in quantum adspicit rem formatam sub habitudine producentis et sub habitudine eius, cui producitur in esse apparenti. Concipere enim est producere intra se . . . res sic posita appellatur conceptus*“ (Prantl III, 324—325). Peter von Ailly definirt: „*terminus mentalis est conceptus sive actus intelligendi animae vel potentiae intellectivae*“ (Prantl IV, 108). J. Scaliger nennt die notiones communes „*semina aeternitatis*“. Goclen. versteht unter formalem Begriff („*conceptus formalis*“) den „*conceptus, quem de aliqua re per intellectum apprehensa formamus*“, unter objectivem Begriff („*c. obiectivus*“) „*res, quae concipitur*“ (Lex. phil. p. 428). Er unterscheidet „*conceptus simplex*“ und „*c. complexus*“ (ibid.). Campanella hält an der Annahme der „*notiones communes*“ fest. „*Notiones communes habemus, quibus facile assentimur, alias ab intus, innata ex facultate, alias de foris per universalem consensum omnium entium aut hominum; et haec sunt certissima principia*

scientiarum" (Univ. phil. I, 2, 5). DESCARTES erblickt in der Klarheit und Deutlichkeit (s. d.) die wesentliche Eigenschaft jedes Begriffes (Princ. ph. I, 74). Die Allgemeinbegriffe *(„communes notiones")* enthalten *„ewige Wahrheiten"* (l. c. 49, 50). Der Begriff *(„idée")* ist nach FÉNELON eine *„vérité universelle et abstraite"* (De l'ex. de Dieu p. 143). Nach SPINOZA enthält der Begriff unmittelbar die Natur des Dinges, dessen Wesen in sich. *„Cum quid dicimus in alicuius rei natura sive conceptu contineri, idem est, ac si diceremus, id de ea re verum esse, sive de ipsa posse vere affirmari"* (Ren. Cart. pr. ph. I, df. IX). Die Allgemeinbegriffe entstehen aus der Verschmelzung verschiedener ähnlicher Vorstellungen. *„Ubi imagines in corpore plane confunduntur, mens etiam omnia corpora confuse sine ulla distinctione imaginabitur et quasi sub uno attributo comprehendet, nempe sub attributo entis, rei etc. Potest hoc etiam ex eo deduci, quod imagines non semper aeque vigeant, et ex aliis causis his analogis . . . . omnes huc redeunt, quod hi termini ideas significent summo gradu confusas. Ex similibus deinde causis ortae sunt notiones illae, quas universales vocant"* (Eth. II, prop. XL, schol. I). *„Notandum, has notiones non ab omnibus eodem modo formari"* (ibid.). TSCHIRNHAUSEN bemerkt, es sei in jedem Begriffe schon ein Urteil (Bejahung oder Verneinung) enthalten. Für LOCKE sind die Begriffe Zusammenfassungen einfacher Vorstellungen (Ess. II, ch. 12, § 1) unter einem Wort. Es entspricht ihnen wohl etwas in den Dingen, nämlich deren Ähnlichkeit. *„Allein dennoch dürfte ihre Ordnung nach Arten und ihre Benennung danach das Werk des Verstandes sein, indem er von ihrer Ähnlichkeit den Anlass zur Bildung begrifflicher allgemeiner Vorstellungen nimmt und diese mit daran gehefteten Namen als Muster oder Formen in der Seele aufstellt"* (l. c. III, ch. 3, § 13). BERKELEY betont, die Begriffe seien keine Allgemeinvorstellungen (s. d.). Eine Einzelvorstellung wird zum Begriff dadurch, dass sie andere Vorstellungen gleicher Art vertritt, in ihrer Beziehung zu anderen (Principl. XV). HUME schliesst sich eng an BERKELEY an. Ein Begriff entsteht dadurch, dass mit der Einzelvorstellung eine *„gewohnheitsmässige Tendenz" („a certain custom")* auftritt, ähnliche Vorstellungen sich zu vergegenwärtigen (Treat. I, sct. 7, S. 34 ff.). Nach BROWN beruht die Entstehung des Begriffs auf dem Bewusstwerden (feeling) der Ähnlichkeiten mehrerer Vorstellungen und ihrer Zusammenfassung unter einem Namen (Lectures II, p. 457, 475). CHR. WOLF bestimmt den Begriff (notio) als *„repraesentatio rerum in universali seu generum seu specierum"* (Ph. rat. § 34), BAUMGARTEN als *„repraesentatio rei per intellectum"* (Met. § 612). Die *„notiones universales"* nennt WOLF *„notiones similitudinum inter res plures intercedentium"* (Phil. rat. § 54). Nach KANT ist der Begriff der Anschauung entgegengesetzt, er ist *„eine allgemeine Vorstellung oder eine Vorstellung dessen, was mehreren Objecten gemein ist, also eine Vorstellung, sofern sie in verschiedenen enthalten sein kann"* (Log. S. 139). Die Begriffe sind Producte der *„Functionen"* des Verstandes, der *„Spontaneität"* (s. d.) des Denkens, die sich auf die Gegenstände nur mittelst der Anschauung, nicht unmittelbar richten (Krit. d. r. Vern. S. 88); ohne Inhalt sind sie *„leer"* (l. c. S. 77). An jedem Begriff ist Materie und Form zu unterscheiden (Log. S. 140). Es giebt empirische und reine Begriffe; letztere sind solche, die *„nicht von der Erfahrung abgezogen"* sind, sondern auch *„dem Inhalte nach aus dem Verstande"* entspringen (ibid.). *„Der empirische Begriff entspringt aus den Sinnen durch Vergleichung der Gegenstände der Erfahrung und erhält durch den Verstand*

bloss die Form der Allgemeinheit" (l. c. S. 141). Ferner giebt es „*gegebene (conceptus dati) oder gemachte Begriffe (conceptus factitii). Die ersteren sind entweder a priori oder a posteriori gegeben*" (Erfahrungsbegriffe, Notionen, ibid.). Die Begriffe entstehen durch *1)* „*Comparation, d. i. Vergleichung der Vorstellungen untereinander im Verhältnisse zur Einheit des Bewusstseins, 2) Reflexion, d. i. Überlegung, wie verschiedene Vorstellungen in einem Bewusstsein begriffen sein können, 3) Abstraction oder die Absonderung alles übrigen, worin die gegebenen Vorstellungen sich unterscheiden*" (l. c. S. 145). Die reinen Begriffe (Kategorien, s. d.) können nichts Empirisches enthalten, „*müssen aber gleichwohl lauter Bedingungen a priori zu einer möglichen Erfahrung sein*" (Krit. d. r. V. S. 113). Nach Reinhold ist der Begriff eine „*Vorstellung, welche aus einer Anschauung durch die Handlungsweise der Spontaneität entsteht*" (Th. d. Vorst. II, 425); nach Beck ein „*Beilegen gewisser Bestimmungen, wodurch wir einen Beziehungspunkt uns fixiren*" (Erläut. III, S. 141); nach Chr. E. Schmid eine Vorstellung „*mit Rücksicht auf die bestimmte Art der Thätigkeit, die das Gemüt an dem gegebenen Stoff ausübt, wie das Gemüt den Stoff behandelt, nämlich ihn zu verbinden (begreifen)*" (Emp. Psych. S. 199). Nach Kiesewetter ist ein Begriff „*die Vorstellung, welche mehrere Vorstellungen unter sich begreift, oder wodurch mehrere Vorstellungen als eine in einer Einheit verbunden gedacht werden*" (Gr. d. Log. § 12), die „*Vorstellung einer Vorstellung*" (l. c. § 17). G. E. Schulze versteht unter den Begriffen „*allgemeine oder gemeinsame*" Vorstellungen, indem sie das vorstellen, „*das mehrere Dinge als Bestimmungen miteinander gemein haben*" (Gr. d. all. Log.[3], S. 3); sie entstehen durch Abstraction (s. d.). Nach Fichte ist „*der Begriff, wenn er nur ein der Vernunft notwendiger ist, selbst das Ding, und das Ding nichts anderes, als der notwendige Begriff von ihm*" (Syst. d. Sittenl. S. 83). Nach Fries entstehen die Begriffe „*durch Vergleichung und Abstraction, indem wir einzelne Teilvorstellungen aus einer ganzen Erkenntnis heraustrennen*" (N. Krit. I, S. 210). „*Jeder Begriff enthält ein abgesondertes Bewusstsein einer allgemeinen Vorstellung. Seine Form besteht in der Allgemeinheit der Vorstellung, das heisst darin, dass mehrere andere Vorstellungen, denen er als Teilvorstellung zukommt, unter ihm stehen, er aber andere, die seine Teilvorstellungen sind, in sich enthält*" (Syst. d. Log. S. 105). Herbart leitet die Entstehung der Begriffe aus der „*Hemmung*" des Ungleichartigen mehrerer Vorstellungen ab (Psych. a. Wiss. I, S. 498). Der Begriff ist psychologisch „*diejenige Vorstellung, welche den Begriff in logischer Bedeutung zu ihrem Vorgestellten hat*" (l. c. II, § 120). Logischer Begriff ist „*jedes Gedachte, bloss seiner Qualität nach betrachtet*" (l. c. S. 119), d. h. „*Vorstellungen, bei denen wir von der Art und Weise abstrahiren, wie sie psychologisch entstanden seien*" (Einl. i. d. Ph. S. 77), jede Vorstellung „*in Hinsicht dessen, was durch sie vorgestellt wird*" (l. c. § 34; Log. S. 179). Die Begriffe als solche existiren nur in unserer Abstraction, als „*logische Ideale*" (Log. S. 78, 180). Nach Schelling ist der Begriff nichts als ein Denkact. „*Jedes Denken ist ein Act, jedes bestimmte Denken ein bestimmter Act; aber durch jedes solches entsteht uns auch ein bestimmter Begriff. Der Begriff ist nichts anderes, als der Act des Denkens selbst, und abstrahirt von diesem Act ist er nichts*" (Syst. d. tr. Id. S. 45). „*Also ist der Begriff nicht . . . das Allgemeine, sondern vielmehr die Regel, das Einschränkende, das Bestimmende der Anschauung, und wenn der Begriff unbestimmt heissen kann, ist er es nur insofern, als er nicht das Bestimmte,*

sondern das Bestimmende ist" (l. c. S. 286). HEGEL sieht in dem Begriffe „*nicht bloss eine subjective Vorstellung, sondern das ‚Wesen' des Dinges selbst, dessen ‚An sich'*" (Phaenom. S. 68). Der Begriff ist „*die an sich seiende Sache*" (Log. I, 21). Als Gedanke ist der Begriff in der Vernunft als dem „*Ort aller Begriffe*" (Encykl. § 105), er ist ihr als „*lebendiger Trieb*" angeboren, da er „*zeitlos*" ist (l. c. § 108). Das „*Sein*" bildet schon ein „*Moment*" des Begriffs (l. c. § 154). „*Die logischen Formen des Begriffs sind der lebende Geist des Wirklichen, und von dem Wirklichen ist wahr nur, was kraft dieser Formen, durch sie und in ihnen wahr ist*" (l. c. § 157). In der Natur ist der Begriff nur ein „*blinder*", nicht denkender (Log. III, 20); als „*Gesetztes*" nur ist er ein „*Subjectives*" (bewusster) oder „*formeller*" Begriff (l. c. 32), als „*adäquater*" Begriff „*die Vernunft, die sich selbst enthüllende Wahrheit*" (l. c. 33). Im Denken wie in der Wirklichkeit entwickelt sich der Begriff „*in unaufhaltsamem, von aussen nichts hereinnehmendem Gange*" (l. c. I, 41). Der Begriff ist ferner: „*die Freiheit und Wahrheit der Substanz*" (Encykl. § 158), die „*Wahrheit des Seins und des Wesens*", das „*zum Sein als einfacher Unmittelbarkeit zurückgegangene Wesen*" (l. c. § 159), „*das Freie, die Totalität, in dem jedes der Momente das Ganze ist, das er ist, das an und für sich Bestimmte*" (l. c. § 160), „*das schlechthin Concrete*" (l. c. § 164). Nicht zu verwechseln sind die Begriffe mit den allgemeinen Vorstellungen (ibid.). BENEKE spricht, im Gegensatze zu HEGEL, dem Begriffe jedes Thätigkeitsmoment ab (Log. II, 202). Er entsteht „*durch gegenseitige Anziehung ähnlicher Vorstellungen*" (l. c. S. 197), enthält das Sich-gleich-bleibende (l. c. S. 198), ist nicht das Ding selbst, sondern geht dessen Wesen nur parallel (l. c. S. 201). Der Begriff besteht in den „*durch Vereinigung der gleichen Bestandteile zu einem Acte erzeugten Vorstellungen*" (Lehrb. d. Psych. § 122). Ähnlich RITTER: Der Begriff ist „*die Form des Denkens, welche den bleibenden Grund der Erscheinung darstellt*" (Log.^{2}, S. 50) und TRENDELENBURG: Der Begriff ist „*die Form des Denkens, die der realen Substanz als geistiges Abbild entspricht*" (Log. Unt. II, Sect. XIV u. XV). Nach SCHOPENHAUER ist der Begriff die „*Vorstellung einer Vorstellung*" (W. a. W. u. V. I. Bd., § 9). Die Begriffe „*bilden eine eigentümliche, von den . . . anschaulichen Vorstellungen toto genere verschiedene Klasse, die allein im Geiste des Menschen vorhanden ist*" (ibid.). Der Begriff ist keine Vorstellung, sondern hat sein Wesen in seiner Beziehung auf eine solche. Es giebt auch Begriffe von Einzeldingen; weil ihm Allgemeinheit zukommt, können verschiedene Dinge durch denselben Begriff gedacht werden (ibid.). Nach O. F. GRUPPE ist der Begriff das Product von Urteilen (Wendepunkt d. Philos. i. neunzehnt. Jahrh. 1834, S. 48, 60). Auch TRENDELENBURG meint, der Begriff werde erst durch das Urteil „*lebendig*" (Log. Unt. II^2, S. 237). Nach WAITZ ist der Begriff „*die bestimmte Art des Zusammenhanges in einem Vorstellungskreise, er drückt stets ein Gesetz des Zusammenhanges der Vorstellungen nach ihrem Inhalte aus und kann deshalb nur entstehen durch die Ausbildung der besonderen Beziehungen, in welche die einzelnen Vorstellungen ihrem Inhalte gemäss zu einander treten*" (Lehrb. d. Psych. S. 515). GEORGE bestimmt den Begriff als „*die vollendete Erkenntnis eines Gegenstandes, wie sie durch das Zusammenfallen des Inductions- und Deductionsprocesses gegeben wird*" (Lehrb. d. Psych. S. 500). A. BAIN erklärt den Begriff als Repräsentanten einer Gruppe ähnlicher Vorstellungen (Sens. and Int. p. 470). LOTZE unterscheidet den „*werdenden, unvollkommenen*" von dem „*verwirklichten*"

Begriff, welcher erst dann da ist, *„wenn der unbestimmte Nebengedanke der Ganzheit überhaupt zu dem Mitdenken eines bestimmten Grundes gesteigert ist, welcher das Zusammensein gerade dieser Merkmale, gerade dieser Verbindungen derselben und die Ausschliessung bestimmter anderer rechtfertigt"* (Log.², S. 39). Der Begriff ist so *„die zusammengesetzte Vorstellung, die wir als ein zusammengehöriges Ganzes denken"* (l. c. S. 33, Psych. § 24). Nach Drobisch bildet das Denken Begriffe, sofern es *„an den Vorstellungen nur das betrachtet, was in ihnen vorgestellt wird"* und *„von allen subjectiven Bedingungen des Vorstellens"* absieht (N. Darst. d. Log.⁵, S. 10, § 8). Den Begriff bestimmt Volkmann als *„die auf ihr reines Was zurückgeführte Vorstellung oder Vorstellungsform"* (Lehrb. d. Ps. II, 247). Es giebt Individual- und Gattungsbegriffe (l. c. S. 248—249). Nach Ulrici ist der (logische) Begriff *„die Allgemeinheit als Kategorie des unterscheidenden Denkens"* (Log. S. 452); nach Ueberweg *„diejenige Vorstellung, in welcher die Gesamtheit der wesentlichen Merkmale oder das Wesen (essentia) der betreffenden Objecte vorgestellt wird"* (Log. 4, § 56). Nach Deussen besteht der Begriff im *„Festhalten des Identischen"* (El. d. Met. § 103); nach Höffding ist er eine *„Vorstellung, deren Inhalt uns deutlich und bestimmt bewusst ist, so dass er in einem verschiedenen Zusammenhange, in welchem er vorkommt, geändert wird"* (Psych.², S. 419). Die Voraussetzung der Begriffsbildung ist nach Chr. Sigwart die *„Analyse in einfache, nicht weiter zerlegbare Elemente, und anderseits die reconstruirende Synthese aus diesen Elementen"* (Log. I², S. 331—332). Eigenschaften des Begriffs sind Constanz, Allgemeinheit, feste Begrenzung und sichere Unterscheidung. Begriff hat eine dreifache Bedeutung: als natürliches psychologisches Erzeugnis, Zielpunkt unseres Erkenntnisstrebens, logischer Begriff (l. c. S. 317). F. Kirchner bestimmt den Begriff als *„Vorstellen des Gemeinsamen an einer Vorstellungsgruppe"* (Kat. d. Log.², S. 112), Volkelt als *„die bestimmte Vorstellung des Gemeinsamen"* (Erf. u. Denk. S. 324). Auch Riehl betont die Bestimmtheit der Begriffe, sie sind keine Gemeinbilder, solche können höchstens den Anlass zur Bildung von Begriffen darbieten (Ph. Krit. II, 1, S. 84). Die Begriffe sind *„Ergebnisse von Urteilen, die sie im Bewusstsein vertreten"*, *„potentielle Urteile"*, *„Fertigkeiten, bestimmte zusammengesetzte Urteile zu reproduciren"* (l. c. II, 1, S. 224). E. Dühring nennt Begriff *„jegliches Gedachtes, welches eine Beziehung auf einen Gegenstand hat, sei dieser Gegenstand nun ein ausschliessliches Erzeugnis des blossen Denkens oder eine sachliche Wirklichkeit der Natur. Hiernach sind uns Begriffe von einem Dinge das, was wir bei demselben denken"* (Log. S. 10). Nach v. Kirchmann entspricht den Begriffen ein bestimmtes Stück des Wahrnehmungsinhaltes (Kat. d. Ph. S. 31). Th. Lipps behauptet: *„Nur auf Grund des Wortes ist der Begriff als relativ selbständiges seelisches Gebilde, das ein für allemal existirt und überall zur Verfügung steht, möglich"* (Gr. d. Seelenl. S. 464). Nach Wundt sind die Begriffe psychologisch Zerlegungsproducte der Apperception (s. d.), *„Begriffsvorstellungen"*, die *„zu andern dem nämlichen Ganzen angehörenden Teilvorstellungen in irgend einer der Beziehungen stehen, die durch die Anwendung der allgemeinen Functionen der Beziehung und Vergleichung auf Vorstellungsinhalte gewonnen werden"* (Gr. d. Psych. S. 311). Der Begriff ist *„die durch active Apperception vollzogene Verschmelzung einer herrschenden Einzelvorstellung mit einer Reihe zusammengehöriger Vorstellungen"* (Log. I, 46). Er entsteht und entwickelt sich durch *„Bevorzugung herrschender Elemente"*, welche in grösserer Klarheit appercipirt

werden, Auswahl der stellvertretenden Vorstellung, Auswahl der herrschenden Elemente, Verdunkelung der mit den herrschenden Elementen verschmolzenen repräsentativen Vorstellung, Verdunkelung der herrschenden Elemente selbst und Ersatz durch äussere, sprachliche Zeichen (l. c. S. 44, 47). Die Begriffe sind, wie schon ARISTOTELES (Met. V, 17) bemerkt, sowohl Elemente als Ergebnisse des Erkennens (l. c. S. 89). Den Allgemeinbegriffen entspricht eine Zahl einzelner Vorstellungen (Gr. d. Ps. S. 312). Durch Verarbeitung der Erfahrung seitens des Denkens ergeben sich: 1) Erfahrungsbegriffe, 2) allgemeine Erfahrungsbegriffe, 3) allgemeinste Begriffsklassen, 4) abstracte Beziehungsbegriffe (Syst. d. Phil. S. 221). Die mathematischen Begriffe entstehen, *„indem wir von allen denjenigen Elementen der Vorstellung abstrahiren, die in dem Objecte ihre Quelle haben“* (Log. II, S. 108). Durch die Begriffe wird die Wirklichkeit nicht erzeugt, sondern nachgebildet. *„Die Wisssenschaft kann . . . nie mehr vollbringen als eine Nachbildung der Wirklichkeit durch den Begriff“* (Phil. Stud. XII, S. 331). SCHUPPE nennt Begriff *„alles, was man bei einem Worte als dessen Bedeutung denkt, indem die mehreren als wesentlich erkannten Prädikate als eine Einheit gedacht werden“* (Log. S. 88); er ist eine *„Erkenntnis des Wirklichen, des wirklichen Zusammenhanges in dem wirklichen Gegebenen“* (l. c. S. 163). M. KAUFMANN definirt Begriff als *„Klasse von anschaulichen Objecten, welche das gemeinsame Merkmal haben, von einem solchen gleichen Symbole repräsentirt zu werden, welches keinem Objecte ausserhalb dieser Klasse zukommt“* (Fund. d. Erk. S. 21). Nach AVENARIUS ist der Begriff eine *„abhängige Multiponible“*, *„sofern sie als ‚Begriffenes‘ gesetzt ist und vermittelst ihrer Substitution die negative Charakteristik eines ‚Nicht-Begreifens‘ durch die positive eines ‚Begehrens‘ ersetzt zu werden vermag“* (Kr. d. rein. Erf. II, 148 f.). W. JERUSALEM betrachtet die Begriffe als *„Niederschläge von Urteilen“* (D. Urteilsfunct. S. 22). Begriffe sind *„die Subjectwörter als Träger jener Kräfte, die in vielen Dingen in gleicher Weise wirksam sind“* (l. c. S. 138). TH. ZIEHEN bestimmt den Begriff als den *„Gesamtcomplex“* von Vorstellungsinhalt, Bewegungsvorstellung des gesprochenen und akustischer Vorstellung des gehörten Wortes (Leitf. d. ph. Ps.[2], S. 115). v. SCHUBERT-SOLDERN: *„Das Concrete ist . . . ein bestimmtes Zusammen unterschiedener Daten. Und der Begriff ist die Lostrennung irgend welches in diesem Zusammenhang vorhandenen Datum durch schärfere und klarere Unterscheidung desselben“* (Gr. e. Erk. S. 99). Alles Erkannte ist Begriff (l. c. S. 103). Durch das Wort werden die begrifflichen Bestandteile isolirt und verselbständigt (l. c. S. 104). ROSINSKY erklärt den Begriff als den einheitlichen Sinn des Gedankensystems (Das Urt. S. 15).

Begriffsbestimmung (*ὁρισμός*) = Definition (s. d.).

Begriffsdichtung nennt A. LANGE die Metaphysik (s. d.).

Begriffsgefühl lässt sich nach WUNDT *„darauf zurückführen, dass dunklere Vorstellungen, die sämtlich zur Vertretung des Begriffs geeignete Eigenschaften besitzen, sich in der Form wechselnder Erinnerungsbilder zur Auffassung drängen“* (Gr. d. Psych. S. 312).

Begriffsinhalt, s. Inhalt.

Begriffsoperationen sind nach WUNDT *„diejenigen Veränderungen,*

die mit gegebenen Begriffen vorgenommen werden können, um aus ihnen neue Begriffe zu bilden, nämlich logische Determination, Summation und Negation" (Log. I, 222).

Begriffsumfang, s. Umfang.

Begriffsverhältnisse sind die verschiedenen Weisen, wie Begriffe zu einander in Beziehung stehen können. Die bestimmten Begriffsverhältnisse sind: Identität, Verschiedenheit, Über- und Unterordnung, Nebenordnung, Abhängigkeit und Wechselbestimmung; die unbestimmten: das Contradictorische, das Disparate (Wundt, Log. I, 115 ff.).

Begriffsvorstellung, s. Begriff.

Begründen: etwas aus seinem Grunde ableiten; nach Riehl etwas *„als Teil oder Folge eines anderen nachweisen"* (Ph. Krit. II, 1, S. 237).

Beharren ist die Eigenschaft eines Dinges, seine Thätigkeit, Richtung derselben oder Ruhe so lange beizubehalten, als es die Umgebung gestattet. So wird den Körpern ein Beharrungsvermögen *(vis inertiae)* zugeschrieben. Descartes leitet dasselbe in letzter Linie aus der Unveränderlichkeit Gottes ab. *„Ex hac eadem immutabilitate Dei, regulae quaedam sive leges naturae cognosci possunt, quae sunt causae secundariae ac particulares diversorum motuum, quos in singulis corporibus advertimus. Harum prima est, unamquamque rem, quatenus est simplex et indivisa, manere quantum in se est in eodem semper statu, nec unquam mutari nisi a causis externis"* (Pr. phil. II, 37). Spinoza erklärt nicht sehr abweichend das Beharren der Körper aus dem Umstande, dass in ihnen Gottes Macht zum Ausdruck gelange. *„Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur. — Res enim singulares modi sunt, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur, hoc est res, quae Dei potentiam, qua Deus est et agit, certo et determinato modo exprimunt. Neque ulla res aliquid in se habet, a quo possit destrui, sive quod eius existentiam tollat"* (Eth. III, prop. VI). *„Corpus, quod semel movetur, semper moveri pergit, nisi a causis externis retardetur"* (Ren. Cart. pr. ph. II, prop. XIV, Coroll.). Sowohl der Körper als auch der Geist hat ein Bestreben (conatus), in seinem Sein zu verharren (l. c. prop. VII u. IX). Newton verficht die Lehre von der *„vis inertiae": „Jeder Körper beharrt in seinem Zustande der Ruhe oder der gleichförmigen Bewegung in gerader Richtung, ausser sofern er von eingedrückten Kräften gezwungen wird, jenen Zustand zu verändern"* (Princ. math. p. 12). Kant definirt *„beharrlich"* als *„das, was eine Zeit hindurch existirt, d. i. dauert"* (Met. Anf. d. Naturw. WW. IV, 374). Der *„Grundsatz der Beharrlichkeit"* ist: *„Alle Erscheinungen enthalten das Beharrliche (Substanz) als den Gegenstand selbst und das Wandelbare, als dessen blosse Bestimmung, d. i. eine Art, wie der Gegenstand existirt"* (Krit. d. rein. Vern. S. 174, 2. Ausg.: *„Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharret die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert"*). Das Beharrliche ist die Zeit selbst. *„Das Beharrliche ist das Substratum der empirischen Vorstellung der Zeit selbst . . . . Die Beharrlichkeit drückt überhaupt die Zeit, als das beständige Correlatum alles Daseins der Erscheinungen, alles Wechsels und aller Begleitung aus. Denn der Wechsel trifft die Zeit selbst nicht"* (l. c. S. 176). — Herbart (und seine Schule) nimmt an, dass jede in der Seele entstandene Vorstellung (unbewusst) beharrt. *„In der Seele bleibt alles*

7305CC LBC 226

B43 E362 v.1
Worterbuch der philosophischen Begriffe
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00158 4582